Sebastian Venske

Gustav Landauer als jüdischer Intellektueller?

Europäisch-jüdische Studien – Beiträge

Für das Moses Mendelssohn Zentrum
für europäisch-jüdische Studien, Potsdam

Herausgegeben von Miriam Rürup und Werner Treß

Band 76

Sebastian Venske

Gustav Landauer als jüdischer Intellektueller?

Eine Biografie



Dieses Buch wurde als Dissertation der Philosophischen Fakultät Erfurt angenommen. Die Dissertation wurde am 8. Mai 2024 verteidigt.

Trotz sorgfältiger Erstellung unserer Bücher lassen sich Fehler manchmal leider nicht ganz vermeiden. Wir entschuldigen uns, dass die CC-Lizenz in der ursprünglichen Version des Buches nicht enthalten war. Dies wurde korrigiert.

ISBN 978-3-11-157712-8
e-ISBN (PDF) 978-3-11-157766-1
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-157832-3
ISSN 2192-9602
DOI https://doi.org/10.1515/9783111577661



Library of Congress Control Number: 2024952115

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über www.degruyter.com.
Einbandabbildung: Grafik von Sophia Venske
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com
Fragen zur allgemeinen Produktsicherheit:
productsafety@degruyterbrill.com

Foreword

by Paul Mendes-Flohr

The Hebrew novelist Shai Agnon is said to have once quipped that a Jewish intellectual is an individual who reads the biblical Psalms without a tear in his or her eyes. An ironic obiter dictum to be sure. But it does capture the ambiguous relation of individuals who caught in the whirl of modern secular culture who have loss an easy access to primordial Jewish religious sensibilities.

Sebastian Venske's masterful portrait of Gustav Landauer as a Jewish intellectual may be viewed as an individual of Jewish provenance who acknowledges the loss of access to the tradition of his ancestors, which he periodically sought to reclaim it. Inspired by Martin Buber's conception of a Jewish Renaissance, first propounded in an essay of 1901, which bespoke of the restoration of the foundational spiritual pathos of Judaism in secular expressions of self-understanding such as art, dance and theatre. Buber would soon conscript George Simmel's concept of religiosity, autonomous religious values which inflect our intersubjective life beyond the bounds of the precincts of institutional religion. So conceived, religiosity marks for Buber "the unique relationship to the Absolute" as exemplified by the biblical Jew. Thus, he emphatically declares, "I said and mean religiosity. I do not say and do not mean religion."[1] Buber would develop a concept of secular religiosity,[2] a religious reflex which is not necessarily mediated by formal religious practice and theological dicta, a teaching which ultimately informed his philosophy of dialogue and I-Thou relations.[3] "In every sphere [of life], through each process of becoming that is present to us we look out toward the fringe of the eternal Thou; in each we are aware of a breath from the eternal Thou: in each Thou we address the eternal Thou."[4] Hence, "if communal life were parceled out into independent

1 Martin Buber, "Jewish Religiosity," in idem, *On Judaism,* Nahum N. Glatzer (ed.), transl. Eva Jospe (New York, 1967), p. 80. ("Ich sage und meine Religiosität. Ich sage und meine nicht: Religion." Martin Buber, "Jüdische Religiosität", in: *Martin Buber Werkausgabe* 2.1: Mythos und Mystik. Frühe religionswissenschafliche Schriften. Hrsg. von David Groiser. Gütersloh 2013, S. 204.)

2 See my "Secular Religiosity: Heretical Imperative, Jewish Imponderables.", in: *Religions* 15,6 (2024). Special Issue on Heretical Religiosity.

3 Martin Buber, *I and Thou*, transl. R.G. Smith (New York, 2024), p. 58.

4 Martin Buber, *I and Thou*, transl. R.G. Smith (New York, 2024), p. 58. ("In jeder Sphäre, durch jedes uns gegenwärtig Werdende blicken wir an den Saum des ewigen Du hin, aus jedem vernehmen wir ein Wehen von ihm, in jedem Du reden wir das ewige an, in jeder Sphäre nach ihrer Weise." Martin Buber, *Ich und Du*, in: *Martin Buber Werkausgabe 4:* Schriften über das dialogische Prinzip. Hrsg. von Andreas Losch u. Paul Mendes-Flohr. Gütersloh 2019, S. 98.)

https://doi.org/10.1515/9783111577661-001

realms, one which is spiritual life […] it would rob the spiritual completely of reality."[5]

Landauer typified the modern Jewish intellectual: living in the secular cosmopolitan era, in which one's "soul" is nurtured by multiple cultural sources, forever compounded, modified, and continuously revised in the quest for knowledge, epistemic and existential truth. How is one, then, to gain cognitive stability as an intellectual? How is one to anchor one's Jewish identity if it too is buffeted by ambiguity attendant to the pull of other equally compelling loyalties? Intellectual stability as well as an anchor of one's identity as a Jew are to be attained paradoxically through continuous revision borne by ever evolving questions inflected by new insights and perspectives. Hence, it is said that when the Archbishop of Canterbury, the head of the Anglican Church of England, approached the chief rabbi of the United Kingdom and asked in an ecumenical spirit for reference to a book on systematic Jewish theology, the rabbi replied that "we Jews don't have a theology, and if we had, it surely would not be systematic." Indeed, rabbinic teachings ideally honor new questions. In the secular iteration of this tradition, the Hebrew poet Abba Kovner, dying of cancer, wrote one last poem, in which he pleaded with Thanatos to allow him "one more question":

> Another Question.
> One more.
> Answers don't count. Only questions
> Are allotted to men. And do not conclude.
> Do not conclude for God's sake.[6]

5 Buber, *I and Thou*, p. 58. ("Mit einer Aufteilung des Gemeinlebens in unabhängige Bereiche, zu denen auch 'das geistige Leben' gehörte, wäre dies freilich […] endgültig der Zwingherrschaft preisgeben, den Geist aber vollends entwirklichen…", S. 67.)

6 Abba Kovner, *Sloan-Kettering. Poems*, transl. A. Levenson (New York, 2002).

Danksagung

Am Ende der Arbeit, aber zu Beginn eines solchen Textes steht Dankbarkeit. Nicht nur die Dankbarkeit, es nun endlich gemeistert zu haben und die Dissertation einreichen zu können, sondern auch die Dankbarkeit gegenüber denjenigen, die mich auf diesem Weg begleiteten und mir halfen.

In diesem Sinne danke ich zuerst und mit besonderem Nachdruck meinem Doktorvater und Erstgutachter Prof. Dr. Andreas Gotzmann. Er nahm mich nicht nur als Mitarbeiter an seinem Lehrstuhl auf, sondern begleitete meine Arbeit mit offener Neugier und angemessener Kritik. Er ließ mir die Freiheit zum Denken und Arbeiten, war aber immer zur Stelle, wenn ich um Rat fragte oder Hilfe brauchte. Dafür bin ich ihm zutiefst dankbar.

Meinem Zweitgutachter Prof. Dr. Thomas Meyer bin ich ebenfalls zu Dank verpflichtet, da er meine Arbeit las und bewertete. Für seine Anregungen und Kritik danke ich ihm sehr, ebenso für seine *Response* zu meinem Dissertationsprojekt beim Abschlussworkshop des Ludwig Rosenberg Kollegs des Moses Mendelssohn Zentrums für europäisch-jüdische Studien in Potsdam. Besonders dankbar bin ich ihm für seine selbstlose Vermittlung meiner Teilnahme an der Gustav Landauer Konferenz 2019 in Haifa.

Besonderen Dank möchte ich auch meinem ehemaligen Kollegen am MMZ und Freund Dr. Werner Treß aussprechen, der mir als Koordinator des Ludwig Rosenberg Kollegs die Tür zu intellektuellem Austausch mit anderen Promovierenden öffnete, die ebenfalls im Kontext von *Judentum und Arbeiterbewegung*, wie das Kolleg treffenderweise heißt, arbeiteten. Darüber hinaus unterstützte er mich, wo er konnte. Auf seinen Rat konnte ich stets bauen, vielen Dank, Werner.

Während der langen Zeit, in der ich für diese Dissertation geforscht, gedacht und geschrieben habe, hatte ich das Privileg Menschen zu treffen und mit ihnen über meine Forschungsarbeit zu sprechen. Für ihre Kritik, Fragen und Anregungen bin ich äußerst dankbar. Unter diesen Menschen waren Prof. Dr. Christoph Schulte, Prof. Dr. Helmuth Peitsch, Dr. Hanna Delf von Wolzogen, Dr. Amir Engel, Prof. Dr. Yossef Schwartz, Prof. Dr. Dominique Bourel, Prof. Dr. Steven Aschheim und Jan Rolletschek. Für ihre Bereitschaft, mir unkompliziert einen Text in New York zu scannen, danke ich Dr. Netta Cohen herzlich. Prof. Dr. Paul Mendes-Flohr (sel. A.) bin ich für seine Gastfreundschaft und unseren intellektuellen Austausch während eines Forschungsaufenthaltes in Jerusalem sehr dankbar. Dass er ein Vorwort für dieses Buch schrieb, ehrt mich besonders. Sein Tod im Oktober 2024 wird eine menschliche und akademische Lücke hinterlassen.

Für die Möglichkeit, meine Thesen und Erkenntnisse im Rahmen von Konferenzen vorzustellen und zu diskutieren danke ich Jean-Christoph Angaut und

https://doi.org/10.1515/9783111577661-002

Anatole Lucet für die Einladung nach Lyon 2019, ebenso wie Cedric Cohen-Skalli und Libera Pisano für die Einladung nach Haifa im gleichen Jahr. Nicht unerwähnt soll die Vereinigung für Jüdische Studien bleiben, die mir die Möglichkeit gab, 2017 im Rahmen der Nachwuchstagung Judaistik/ Jüdische Studien in Potsdam meine Dissertation mit den Anwesenden zu diskutieren.

Ohne die Hilfe von Archiven und Bibliotheken wäre diese Arbeit nicht möglich gewesen. Daher danke ich dem Israelischen Nationalarchiv und hier besonders Dr. Stefan Litt, der mir die Mikrofilme des Landauer-Archivs zur Einsicht besorgte. Außerdem Rochelle Rubinstein für das Central Zionist Archive, den Mitarbeiterinnen des Bundesarchives und der Staatsbibliothek zu Berlin. Ich danke Meirav Reuveny – Leo Baeck Institute Jerusalem – für die Gastfreundschaft und Hilfe bei meinen Recherchen. Erwähnen möchte ich auch die Universitätsbibliothek Erfurt für die Fernleihen sowie die Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek in Hannover für ihre scheinbar unerschöpfliche Titelvielfalt und ihre digitalen Zugänge.

Ohne die Förderung durch Institutionen wäre diese Arbeit ebenfalls nicht zustande gekommen. Daher danke ich dem MMZ und der Hans Böckler Stiftung für das Ludwig Rosenberg Kolleg, an dem ich mich assoziieren durfte und an den Kolloquien partizipierte. Für den Weg zur Dissertation bin ich der Rosa Luxemburg Stiftung zu Dank verpflichtet, die meine Masterstudien förderte und ohne die auch die vorliegende Forschungsarbeit nicht geschrieben worden wäre.

Besonders hervorzuheben ist die Studienstiftung des deutschen Volkes in Kooperation mit dem Leo Baeck Institute London, die mich als Leo Baeck Fellow ein Jahr lang großzügig finanziell und intellektuell förderten und mich auch in den folgenden Jahren ideell unterstützten. Dafür möchte ich meiner Referentin Dr. Katharina Knäpper und meinem Vertrauensdozenten Prof. Dr. Hagen Gasse herzlich danken.

Für die organisatorische und vor allem inhaltliche Ausgestaltung der Treffen der Leo Baeck Fellows und damit für ihren reichhaltigen und vortrefflichen Input bin ich Dr. Daniel Wildmann, Dr. Elisabeth Gallas und Dr. Peter Antes zutiefst verbunden.

Ich danke dem Moses Mendelssohn Zentrum für europäisch-jüdische Studien in Potsdam und dem Selma Stern Zentrum für Jüdische Studien Berlin-Brandenburg für die Aufnahme meiner Arbeit in ihre Reihe Europäisch-Jüdische Studien und Dr. Julia Brauch sowie Alice Meroz vom Verlag De Gruyter für ihre überaus freundliche und kompetente Betreuung.

Zu guter Letzt sei all denen gedankt, die mich über die Jahre begleitet und nicht fallen gelassen haben, obwohl ich viel mit mir selbst und Gustav Landauer beschäftigt war. Ich danke vor allem Katrin Huhn für ihre Freundschaft und Unterstützung. Katrin Huhn sei an dieser Stelle explizit für ihre Arbeit an der Endfassung dieser Dissertation gedankt, ohne ihre Unterstützung und Hilfe läge die Arbeit heute

nicht vor – ich bin ihr zutiefst dankbar. Besonders möchte ich mich bei Dr. Samuel Krug bedanken, ihn meinen Freund nennen zu können, macht mich froh. Er hat die meisten Teile dieser Arbeit gelesen und mir konstruktive wie kritische Rückmeldungen gegeben. Die Fehler dieser Arbeit habe dennoch ich allein zu verantworten.

Mein größter Dank gilt Sophia Venske, der Frau, die mein Leben begleitet und alle Phasen dieser Arbeit und alle Phasen, die diese Arbeit auslöste, mit mir durchgestanden hat. Danke für deine Unterstützung und Liebe. Dir ist diese Arbeit zugeeignet.

Contents

Einleitung

Gustav Landauer ist kein Unbekannter mehr. Seine *Wiederentdeckung* seit den 1970er Jahren war begleitet von Quellenausgaben und wissenschaftlicher Forschung. In den letzten Jahren gab es zahlreiche Studien zu Gustav Landauer, wie die zweibändige politische Biografie Tilman Leders, die Analyse des Landauerschen literarischen Werks durch Corinna Kaiser, die Einbettung Landauers in den Kontext messianischer Denkfiguren bei Michael Löwy und Elke Dubbels sowie Landauers Kontextualisierung im Rahmen prosopografischer Arbeiten beispielsweise bei Carolin Kosuch oder Christine Holste.[1]

Landauer war kein systematischer Denker, er entfaltete sein Werk in punktuellen Beiträgen zu aktuellen Debatten seiner Zeit. Landauers Jüdischsein war für ihn dabei stets Gegenstand der Auseinandersetzung. Landauer schrieb in den 1890er Jahren eine Novelle, in der er jüdische Lebenswelten thematisierte, er las die jüdische Kulturzeitschrift *Ost und West*, sprach mit Fritz Mauthner, Martin Buber und Constantin Brunner über sein jüdisches Selbstverständnis. Schließlich positionierte sich Landauer zu seinem Verständnis des Jüdischen in kulturzionistischen Kontexten, beteiligte sich an der Diskussion über jüdische Literatur in *Die Freistatt. Monatszeitschrift für jüdische Kultur und Politik*, war in Kontakt mit zionistischen Aktivisten und stand öffentlich während des sogenannten *Beilis Prozesses* gegen den Antisemitismus ein. Er war Beiträger von Martin Bubers Zeitschrift *Der Jude* und wurde allgemein als jüdischer Denker wahrgenommen. Diesen Wahrnehmungen und Forschungsergebnissen, vor allem aber den scheinbaren Gewissheiten aus der Forschungsliteratur wollte ich auf den Grund gehen. Mit Hilfe einer intellektuellen Biografie, die Landauer in den Kontext der jüdisch deutschen Geschichte einbettet, stellte ich die Frage: War Landauer ein jüdischer Intellektueller?

---

1 Leder, Tilman: Die Politik eines „Antipolitikers". Eine politische Biographie Gustav Landauers. Ausgewählte Schriften. Bd. 10.1. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2014; Kaiser, Corinna R.: Gustav Landauer als Schriftsteller: Sprache, Schweigen, Musik. Berlin, Boston 2014; Löwy, Michael: Erlösung und Utopie. Jüdischer Messianismus und libertäres Denken. Eine Wahlverwandtschaft. Berlin 1997; Dubbels, Elke: Figuren des Messianischen in Schriften deutsch-jüdischer Intellektueller 1900–1933. Berlin, Boston 2011; Kosuch, Carolin: Missratene Söhne: Anarchismus und Sprachkritik im Fin de Siècle. Göttingen 2015; Holste, Christine: Der Forte-Kreis (1910–1915): Rekonstruktion eines utopischen Versuchs. Stuttgart 1992; zu den Quelleneditionen der letzten Jahre siehe besonders: Gustav Landauer. Ausgewählte Schriften. 15 Bde. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2008–2019; „Sei tapfer und wachse dich aus": Gustav Landauer im Dialog mit Erich Mühsam. Briefe und Aufsätze. Hrsg. von Christoph Knüppel. Lübeck 2004; Gustav Landauers Briefe an Clara Tannhauser 1892. Hrsg. von Christoph Knüppel. Eggingen 2013; Gustav Landauer. Briefe und Tagebücher 1884–1900. 2 Bde. Hrsg. von Christoph Knüppel. Göttingen 2017; Brunner, Constantin: Ausgewählte Briefe: 1884–1937. Hrsg. von Jürgen Stenzel u. Irene Aue-Ben-David. Göttingen 2012.

https://doi.org/10.1515/9783111577661-003

Forschungsanliegen und -stand

Ausgehend von der vorliegenden Forschung stellte sich die Frage, inwieweit Landauers jüdisches Erbe, also sowohl sein familiärer Hintergrund als auch all das, was Landauer als Erbe annahm, tatsächlich Einfluss auf sein Werk und sein Denken hatte. Die Rekonstruktion dieses Zusammenhangs stellte sich jedoch als müßig heraus, da dies anhand der Quellenlage nicht eindeutig zu leisten ist. Ein anderer Zusammenhang wurde im Laufe der Nachforschungen deutlicher: Landauer interagierte sein Leben lang mit jüdischen Denkern und setzte sich kontinuierlich mit der Frage seiner Zugehörigkeiten auseinander.

Dieses Phänomen, das bisher nur punktuell beobachtet und beschrieben wurde, weckte mein Interesse und eröffnete eine neue Perspektive auf das Leben und Schaffen Landauers. Die Wahrnehmung Landauers als Jude, das Einschreiben in *das Judentum* durch die Forschung stellten die Frage, was denn dieses *Jüdische* an Gustav Landauer gewesen sein soll. Dazu lohnt ein Vorgriff auf die Tendenzen dieser Zeit, deren konkrete Entwicklungen im Laufe dieser Arbeit deutlich gemacht werden: Landauer stammte aus einem städtischen jüdischen Milieu ohne besondere religiöse Praxis. Die Familie war verbürgerlicht, hielt aber den Kontakt zur ländlichen Verwandtschaft, die tendenziell traditionellere Wert- und Weltvorstellungen vertrat. Auch religiöse Bräuche spielten eine andere Rolle als bei Landauers Eltern.[2] Im Prozess der rechtlichen Gleichstellung der jüdischen Bevölkerung im Deutschen Kaiserreich und zuvor, während der Emanzipation und der Entwicklung unterschiedlicher religiöser Denominationen innerhalb des Judentums, erodierte teilweise die klare Abgrenzung zur nichtjüdischen Gesellschaft und das Judentum wurde offiziell zu einer Konfession unter anderen.[3] Gleichzeitig wurde in dieser Periode ein Säkularisierungsprozess angestoßen, der auch das Judentum betraf.

Blickt man auf die ersten zwei Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts, zeigt sich bei Gustav Landauer ein stetig wachsendes Interesse an den Aktivitäten seines Freundes Martin Buber, der eng mit dem Projekt der *jüdischen Renaissance* verknüpft ist. Die *jüdische Renaissance* ist eng verbunden mit den künstlerischen, avantgardistischen und kulturzionistischen Strömungen jener Zeit. Martin Bubers gleichnamiger Text von 1901 wird als „erstes Manifest des Kulturzionismus“ be-

2 Eine detailliertere Beschreibung dieses Kontextes findet sich in Kapitel 1 dieser Arbeit.

3 Gotzmann, Andreas: Zwischen Nation und Religion: Die deutschen Juden auf der Suche nach einer bürgerlichen Konfessionalität. In: Juden, Bürger, Deutsche: Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800 – 1933. Hrsg. von Andreas Gotzmann, Rainer Liedtke u. Till van Rahden. Tübingen 2001. S. 241 – 261, hier S. 246.

zeichnet.[4] Darin beschwor Buber eine Bewegung, die sich als Teil des jüdischen Volkes fühlte und dieses unter Rückgriff auf alte Traditionen kulturell erneuern wollte. Die Bewegung der *jüdischen Renaissance* fügte sich in die damaligen gesamtgesellschaftlichen Strömungen von Lebensreform, Avantgarde, Bohème und Ideen nationaler Renaissancen ein. Bubers Konzept wird gemeinhin als kultureller Nationalismus verstanden, wobei dessen Konzept kulturelle Elemente wie Sprache, Geschichten und bestimmte überlieferte Traditionen mit der zionistischen Idee einer modernen jüdischen Nation verband. Ziel der Bewegung war eine kulturelle Erneuerung des Judentums in Form einer modernen säkularen jüdischen Identität. Buber und die *jüdische-Renaissance-Bewegung* nutzten etablierte jüdische Kulturbestandteile wie die Überlieferungen des Chassidismus, das Zusammengehörigkeitsgefühl unter Jüdinnen:Juden, die religiöse Zionssehnsucht und verbanden sie mit neueren modernen und weltlichen Ideen wie Nationalismus, völkischem Denken, Rationalismus, Neoromantik und dem Zionismus. Buber nutzte die etablierten Kulturformen, um seine neuen Ideen zu traditionalisieren und somit zu legitimieren. Dazu zeigte Buber beispielsweise wie der Chassidismus seinen Ideen zugrunde lag. Die Idee einer solchen *jüdischen Renaissance* fand in der damaligen Zeit viele Anhänger, es entstanden eigene Zeitschriften und der Einfluss auf den Zionismus erstarkte. So entwickelte sich eine säkulare Form jüdischer Identität, die zwar weltlich war, sich aber dennoch als jüdisch verstand und ihre Verbindung zur traditionellen Kultur und Religion nicht gänzlich gekappt hatte.[5]

---

4 Körner, Birgit M.: Hebräische Avantgarde: Else Lasker-Schülers Poetologie im Kontext des Kulturzionismus. Köln, Weimar, Wien 2017. S. 86.

5 Zur *jüdischen Renaissance* und ihrer Kontextualisierung siehe beispielweise Willemsen, Martina: Fritz Mordechai Kaufmann und „Die Freistatt": zum alljüdischen Literaturkonzept einer deutsch-jüdischen Monatsschrift. Tübingen 2007. S. 65–70; Kremer, Arndt: Deutsche Juden, deutsche Sprache: jüdische und judenfeindliche Sprachkonzepte und -konflikte 1893–1933. Berlin 2007. S. 383–401; Körner, Hebräische Avantgarde, S. 73–87.

Allgemein auch Kilcher, Johannes B.: Jüdische Renaissance und Kulturzionismus. In: Handbuch zur deutsch-jüdischen Literatur. Hrsg. von Hans Otto Horch. Berlin 2016. S. 99–121; Biemann, Asher D: The Problem of Tradition and Reform in Jewish Renaissance and Renaissancism. In: Jewish Social Studies, New Series 8, Nr. 1 (Autumn 2001). S. 58–87; Holste, Christine: g. Landauers Mitwirkung an der „Jüdischen Renaissance". In: Dies.: Der Forte-Kreis (1910–1915): Rekonstruktion eines utopischen Versuchs. Stuttgart 1992. S. 232–241; Brenner, Michael: Jüdische Kultur in der Weimarer Republik. München 2000; Haumann, Heiko: Judentum und Zionismus. In: Der Erste Zionistenkongress von 1897: Ursachen, Bedeutung, Aktualität. Hrsg. von Heiko Haumann. Basel 1997. S. 2–21; Ḥotam, Yotam: Deutsch-Jüdische Jugendliche im „Zeitalter der Jugend". Göttingen 2009; Volkov, Shulamit: Die Erfindung einer Tradition. Zur Entstehung des modernen Judentums in Deutschland. München 1992; Kaufmann, Uri R.: Kultur und „Selbstverwirklichung": Die vielfältigen Strömungen des Zionismus in Deutschland 1897–1933. In: Janusfiguren: „Jüdische Heimstätte", Exil und Nation im deutschen Zionismus. Hrsg. von Andrea Schatz u. Christian Wiese. Berlin 2006. S. 43–60.

Landauer arbeitete nicht nur gemeinsam mit Buber, sondern steuerte mit seinen Texten und Ideen einen eigenen Beitrag zu dieser Renaissance bei. Michael Brenner verdeutlichte, dass Jüdinnen:Juden im Laufe des 19. Jahrhunderts neue säkulare Kulturformen schufen, um sich und ihr Jüdischsein auszudrücken. Diese säkularen jüdischen Kulturen entwickelten sich nach Brenner vor 1919 in drei Phasen: Die erste Phase umfasste fast das gesamte 19. Jahrhundert; es wurde gerahmt von der Gründung des *Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden* 1819 und endete mit dem Zionismus in den 1890er Jahren. Als zweite Phase, in der sich die säkulare jüdische Kultur immer mehr durchsetzte, machte Brenner den Zeitraum von den 1890er Jahren bis zum Beginn des Ersten Weltkriegs 1914 aus: „Kunst, Literatur, Musik und Wissenschaft waren nicht mehr Instrumente im Kampf um Freiheit, sondern die maßgeblichen Bestandteile einer neuen Konzeption des Judentums".[6] Kunst, Literatur und Wissenschaft waren auch für Landauer wichtig, spielten sie doch in seinen Überlegungen zum Sozialismus und seinen Ideen von Zugehörigkeit eine maßgebliche Rolle. In der von Brenner beschriebenen zweiten Phase verband Landauer Literatur und Kunst mit von ihm als jüdisch wahrgenommenen Werten und Ideen. Der nachfolgende Weltkrieg, den Brenner schließlich als dritte Phase ausmacht, die den Übergang zu einer modernen jüdischen Kultur darstelle, war auch für Landauer eine prägende Erfahrung und markierte eine deutliche Annäherung an kulturzionistische Gruppen.[7]

Itta Shedletzky veranschaulichte den Prozess, nach Brenners Modell besonders der zweiten Phase, anhand der Literaturgeschichte. Diese reflektiere eine „zunehmende Entfremdung von der jüdischen Tradition bei gleichzeitiger, immer stärker empfundener seelischer und sozialer Bedrängnis durch den Antisemitismus."[8] Dort hinein mische sich außerdem das Bedürfnis eine Art von Jüdischsein zu bewahren. Aus diesem Bedürfnis erwuchs die von Brenner angedeutete Bewegung eines neuen säkularen Judentums in der Zeit des Kaiserreiches. Damit erhielt der Säkularisierungsprozess innerhalb des Judentums neue Impulse und neue Formen. Dieser Prozess spiegelt sich auch in Landauers Entwicklung wider: Er entfremdete sich zwar vom Judentum, musste sich aber dennoch mit dem Antisemitismus auseinandersetzen und suchte schließlich die persönliche und zudem intellektuelle Nähe zu anderen Jüdinnen:Juden. Er brachte sich in zentrale Debatten unter Jüdinnen:

---

6 Brenner, Jüdische Kultur in der Weimarer Republik, S. 22.

7 Zu den Phasen siehe Brenner, Jüdische Kultur in der Weimarer Republik, S. 21–22.

8 Shedletzky, Itta: Im Spannungsfeld Heine-Kafka. Deutsch-jüdische Belletristik und Literaturdiskussion zwischen Emanzipation, Assimilation und Zionismus. In: Auseinandersetzungen um jiddische Sprache und Literatur. Jüdische Komponenten in der deutschen Literatur – die Assimilationskontroverse. Hrsg. von Walter Röll u. Hans-Peter Bayerdörfer. Tübingen 1986. S. 113–121, hier S. 120.

Juden dieser Zeit ein. Shulamit Volkov macht die allgemeine Entwicklung in ihrem Beitrag *Jüdische Assimilation und Eigenart* noch einmal deutlich:

> Während die Juden – und dessen waren sie sich nur zu gut bewußt – im Hinblick auf einige wichtige Aspekte ein integraler Bestandteil der Wilhelminischen Gesellschaft und Kultur waren, entwickelten sie gleichzeitig eine neue, gemeinsame jüdische Identität [...]. Während sie alte Merkmale traditioneller jüdischer Lebensart verloren und diese durch ein wahres „Deutschtum“ zu ersetzen glaubten, nahmen sie in Wirklichkeit an einem Prozeß teil, in dem sie eine andere, besondere soziokulturelle Existenz entwickelten, die modern, nicht traditionell, aber trotzdem jüdisch war.[9]

Damit sollte deutlich geworden sein, dass es während des Deutschen Kaiserreiches eine Entwicklung in der jüdisch deutschen Geschichte hin zu einer säkularen jüdischen Kultur gab. Landauer setzte sich, so wird zu zeigen sein, sein Leben lang mit der Frage seiner Zugehörigkeiten auseinander und brachte eine eigene Perspektive in diesen Prozess ein.

Die zentrale Frage dieser Dissertation ist daher, inwiefern war Gustav Landauer an der jüdischen *Erneuerung* während des Deutschen Kaiserreiches beteiligt und wie verhandelte er die Frage seiner Zugehörigkeiten, insbesondere vor dem Hintergrund seiner politischen Überzeugungen?

Diese Arbeit bündelt und ergänzt die bestehende Forschung zur Landauerrezeption. Im Rahmen von Landauers Einordnung in die jüdische Geistes- und Kulturgeschichte soll nicht nur der spezifische historische Kontext rekonstruiert werden, sondern ebenso Landauers Werk in seiner Komplexität dargestellt und Landauer mit Hilfe seiner umfangreichen Korrespondenz in Beziehung zu anderen jüdischen Denker:innen gesetzt werden. Damit erschließen sich neue Wissensbestände, deren Evaluation und Einordnung in das zeitgenössische Denken sowie in Beziehungsnetzwerke, eine veränderte und durch diesen zentralen Aspekt erweiterte Perspektive von Landauers Werk und jüdischer Positionen innerhalb der damaligen Gesellschaft und deren Entwicklungen, ermöglichen. So kann Gustav Landauer im zeitgenössischen Diskursfeld, mit seinen Bezügen zu anderen Denker:innen und Werken sichtbar gemacht und verortet werden. Damit wird er erstmals als genuiner Teil der Entwicklung einer modernen säkularen jüdischen Kultur vorgestellt.

Der Forschungsstand, auf dem diese Arbeit aufbaut, ist einerseits sehr überschaubar, gibt es doch bisher keine monographische Untersuchung, die Landauer in der jüdischen Kulturgeschichte situiert. Andererseits ist der Forschungsstand bei-

9 Volkov, Shulamit: Jüdische Assimilation und Eigenart im Kaiserreich. In: Antisemitismus als kultureller Code: Zehn Essays. Hrsg. von Shulamit Volkov. München 2000. S. 131–145, hier S. 132.

nahe unüberschaubar, denn in vielen Artikeln und Veröffentlichungen finden sich Absätze, die Landauer als Juden charakterisieren oder ein diffuses *Judentum* bei Landauer annehmen. Diese Arbeit knüpft an zwei Stränge der Landauerforschung an:

Zum einen an die Tradition, ideengeschichtliche Biografien über Gustav Landauer zu schreiben. In der Vergangenheit wurden drei solcher Biografien zu Landauer publiziert, die jeweils unterschiedliche Schwerpunkte legten.[10] Charles Maurer wollte mit seiner 1971 publizierten Arbeit Landauer in der englischsprachigen Welt bekannt machen und rückte dabei dessen Anarchismus in den Vordergrund. Eugene Lunn folgte kurze Zeit später, 1973, mit seinem Buch *Prophet of Community*, eine intellektuelle Biografie, die Landauers Denken als romantischen Sozialismus begriff. Landauers Ideen verstand Lunn dabei als eine „synthesis of libertarian socialism and völkisch romanticism," deren Entwicklung er durch Landauers Leben verfolgte.[11] Im Jahr 1977 erschien *Gustav Landauer. Philosopher of Utopia* von Ruth Link-Salinger (Hyman). Das Buch ist eher eine Zusammenstellung von längeren Artikeln, die zusammen Landauers Lebensweg umreißen. Link-Salingers Fokus lag auf der zeitgenössischen Rezeption Landauers. Im Hinblick auf die Kontextualisierung Landauers in der jüdischen Kulturgeschichte ist ihr Buch zwar das Ergiebigste, allerdings verbleibt auch Link-Salinger (Hyman) an der Oberfläche. Allen dreien ist gemein, dass sie mit Bezug auf die hier interessierende Thematik vor allem auf zwei Texte von Landauer, nämlich auf *Sind das Ketzergedanken?* und *Kiew / Zum Beilis Prozess*, abheben.[12]

Ideengeschichtliche Biografien wurden seitdem nicht mehr vorgelegt. Hinzuweisen ist allerdings auf die monumentale Dissertation von Tilman Leder, die in zwei Bänden von nahezu 900 Seiten eine politische Biografie Landauers darstellt und 2014 erschien. Darin zeichnet Leder ausschließlich anhand von Archivquellen Landauers politischen Werdegang nach, fragt allerdings nicht nach den ideengeschichtlichen Zusammenhängen.[13] An biografischen Monographien sind in der

---

10 Maurer, Charles B.: Call to Revolution. The Mystical Anarchism of Gustav Landauer. Detroit 1971; Link-Salinger (Hyman), Ruth: Gustav Landauer, Philosopher of Utopia. Indianapolis 1977.

11 Lunn, Eugene: Prophet of Community: The Romantic Socialism of Gustav Landauer. Berkeley 1973. S. 13.

12 Landauer, Gustav: Sind das Ketzergedanken? In: Vom Judentum. Ein Sammelband. Hrsg. vom Verein jüdischer Hochschüler Bar Kochba in Prag. Leipzig 1913. S. 250–257; Landauer, Gustav: Kiew. In: Internationalismus. Ausgewählte Schriften. Bd. 1. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2008. S. 206–215; gekürzt erschien der Beitrag unter dem Titel: „Zum Beilis-Prozeß" 1920 nochmal: Landauer, Gustav: Zum Beilis-Prozeß. In: Die Arbeit. Organ der zionistischen volkssozialistischen Partei Hapoel-Hazair. 2. Jg. (Juni 1920). S. 47–50.

13 Leder, Politik eines „Antipolitikers".

Folge zwei weitere Bücher erschienen: Rita Steiningers populäre Biografie *Gustav Landauer. Ein Kämpfer für Freiheit und Menschlichkeit* und meinerseits die einführende Studie *Gustav Landauer. Zwischen Anarchismus und Tradition.*[14]

Zum anderen besteht der weitaus größte Teil der Forschungsliteratur zur Verortung Landauers in der jüdischen Kulturgeschichte bzw. zur Thematisierung von jüdischen Figuren, Symbolen oder Verweisen bei Landauer aus einer großen Zahl von Texten aus Zeitschriften, Sammelbänden sowie Textteilen von Monographien. Diese sind selbstverständlich sehr unterschiedlich in ihrer Ausrichtung, ihrem Umfang und ihrer Qualität.[15]

---

14 Steininger, Rita: Gustav Landauer. Ein Kämpfer für Freiheit und Menschlichkeit. München 2020; Kunze, Sebastian: Gustav Landauer: Zwischen Anarchismus und Tradition. Leipzig 2020.

15 Unter anderem sind hier zu nennen: Breines, Paul: The Jew as Revolutionary: The Case of Gustav Landauer. In: Leo Baeck Institute Yearbook 12, Nr. 1 (Dezember 1966). S. 75 – 84; Lunn, Prophet of Community; Link-Salinger (Hyman), Gustav Landauer, Philosopher of Utopia; Altenhofer, Norbert: Tradition als Revolution. Gustav Landauers „geworden-werdendes" Judentum. In: Jews and Germans from 1860 to 1933. The Problematic Symbiosis. Hrsg. von David Bronsen. Heidelberg 1979. S. 173 – 208; Altenhofer, Norbert: Martin Buber und Gustav Landauer. In: Martin Buber (1878 – 1965): Internationales Symposium zum 20. Todestag. Bd. 2: Vom Erkennen zum Tun des Gerechten. Hrsg. von Werner Licharz u. Heinz Schmidt. Frankfurt am Main 1991. S. 150 – 177; Stern, Guy: Einblicke in die jüdische Welt Gustav Landauers. In: Gustav Landauer (1870 – 1919): Eine Bestandsaufnahme zur Rezeption seines Werkes. Hrsg. von Leonhard M. Fiedler, Renate Heuer u. Annemarie Taeger-Altenhofer. Frankfurt am Main, New York 1995. S. 55 – 75; Delf, Hanna: „Prediger in der Wüste sein…". In: Gustav Landauer. Dichter, Ketzer, Außenseiter: Essays und Reden zu Literatur, Philosophie, Judentum. Hrsg. von Hanna Delf. Berlin 1997. XXIII–LIII; Löwy, Michael: Erlösung und Utopie: jüdischer Messianismus und libertäres Denken. Eine Wahlverwandtschaft. Berlin 1997; Löwy, Michael: Der romantische Messianismus Gustav Landauers. In: Gustav Landauer im Gespräch. Hrsg. von Hanna Delf u. Gert Mattenklott. Tübingen 1997. S. 91 – 104; Goldwasser, James Herman: Answering to the Name: German-Jewish Identity and Individual Identity in Franz Kafka, Gustav Landauer and Franz Rosenzweig. Dissertation. Princeton 1999; Wolf, Siegbert: „Der wahre Ort der Verwirklichung ist die Gemeinschaft." Der ‚Bund' zwischen Gustav Landauer und Martin Buber. In: Im Gespräch. Hefte der Martin Buber-Gesellschaft 2(2001). S. 35 – 48; Willems, Joachim: Religiöser Gehalt des Anarchismus und anarchistischer Gehalt der Religion? Die jüdisch-christlich-atheistische Mystik Gustav Landauers zwischen Meister Eckhart und Martin Buber. Albeck bei Ulm 2001; Wolf, Siegbert: „…der Geist ist die Gemeinschaft, die Idee ist der Bund": Gustav Landauers Judentum. In: Erich Mühsam und das Judentum. Hrsg. von Jürgen-Wolfgang Goette. Lübeck 2002. S. 85 – 115; Kauffeldt, Rolf: Zur jüdischen Tradition im romantisch-anarchistischen Denken Erich Mühsams und Gustav Landauers. In: Erich Mühsam und das Judentum. Hrsg. von Jürgen-Wolfgang Goette. Lübeck 2002. S. 171 – 194; Mendes-Flohr, Paul: Jüdische Identität: Die zwei Seelen der deutschen Juden. München 2004; Dubbels, Figuren des Messianischen; Wolf, Siegbert: Philosophie und Judentum. Ausgewählte Schriften. Bd. 5. Lich/Hessen 2012; Kaiser, Gustav Landauer als Schriftsteller; Kosuch, Missratene Söhne; Despoix, Philippe: Toward a German-Jewish Construct: Landauer's Arnold Himmelheber. In: Gustav Landauer: Anarchist and Jew. Hrsg. von Paul Mendes-Flohr u. Anya Mali. Berlin 2015. S. 121 – 131; Mendes-Flohr, Paul: Messianic Radicals: Gustav Landauer and Other German-Jewish Revoluti-

Einige wenige Arbeiten lassen sich zu gewagten Aussagen hinreißen, die nicht hinreichend belegt werden, beispielsweise, dass Landauers „frühe Briefe [von] immerhin subtile[n] Andeutungen auf jüdische Feiertage, Bräuche und Schriften, etwa auf den Talmud [durchzogen seien], so daß man bei ihm einen geistigen Nährboden voraussetzen sollte, auf dem das jüdische Erbe auf oft eigenwillige und selbstständige Art sich entfalten konnte, sehr oft als Fundament seines Sozialismus."[16] Diesem behaupteten geistigen Nährboden, wie es Guy Stern nannte, stützte dieser auf eine Fußnote, die auf den Briefwechsel zwischen Fritz Mauthner und Gustav Landauer verweist. Darin wünscht Landauer seinem Freund Fritz Mauthner allerdings lediglich „Viel Glück im neuen Jahr!", um in Klammern hinzuzufügen: „(Ich denke wenigstens, daß jetzt die Juden Neujahr haben.)"[17] Daraus lässt sich zwar ablesen, dass Landauer ungefähr wusste, dass *Rosh HaShana* in diesem Zeitraum stattfand, doch eben nur ungefähr – er wusste es also nicht – seine Formulierung zeigt außerdem eine deutliche Distanz zu *den Juden.*[18] Unabhängig von solchen einzelnen Ungenauigkeiten lässt sich ein zentrales Topos aus dem Gros der Landauerforschung herauslesen.

Es ist das Topos einer jüdischen Wende in Landauers Denken. Dabei gibt es zwar leichte Variationen, allerdings berichtet ein Großteil der Literatur über Landauer, dass dieser vor 1908 kein Interesse an seinem jüdischen Erbe gehabt habe und auch nichts mit den entsprechenden Zugehörigkeitsdebatten zu tun haben wollte. Erst die Lektüre von Martin Bubers Büchern *Die Geschichten des Rabbi Nachman* und *Die Legende des Baalschem* hätte um 1908 eine Hinwendung zur jüdischen Tradition bewirkt.[19] Neuere Forschungen widersprechen dieser Lesart, die allerdings noch immer vorherrschend ist. Caroline Kosuch zeigte in ihrer proso-

---

onaries. In: Gustav Landauer: Anarchist and Jew. Hrsg. von Paul Mendes-Flohr u. Anya Mali. Berlin 2015. S. 14–44; Brody, Samuel Hayim: Martin Buber's Theopolitics. Bloomington (Indiana) 2018; Mendes-Flohr, Paul: Martin Buber: A Life of Faith and Dissent. New Haven, London 2019; Berger, Demian: Ästhetische Moderne im Widerspruch: Studien zur politischen Ästhetik Gustav Landauers und Walter Benjamins im Kontext der Neo-Mystik um 1900. Bielefeld 2019. Sammlungen von einschlägigen Texten, die gerne als jüdischer Kanon bei Landauer präsentiert werden, finden sich u. a. bei Delf, Dichter, Ketzer, Außenseiter; Wolf, Philosophie und Judentum.

16 Stern, Einblicke, S. 56.

17 Gustav Landauer an Fritz Mauthner, 11.09.1899. In: Gustav Landauer-Fritz Mauthner: Briefwechsel 1890–1919. Hrsg. von Hanna Delf. München 1994. S. 25.

18 Rosh HaShana begann 1899 am 4. September (1. Tishrei 5660), Landauer wünschte es also eine Woche zu spät.

19 Buber, Martin: Die Geschichten des Rabbi Nachman. Frankfurt am Main 1906; Buber, Martin: Die Legende des Baalschem. Frankfurt am Main 1908. Zur Hinwendung siehe exemplarisch Altenhofer, Tradition als Revolution; Kauffeldt, Zur jüdischen Tradition im romantisch-anarchistischen Denken Erich Mühsams und Gustav Landauers; Wolf, Philosophie und Judentum.

pografischen Arbeit zu den drei Zeitgenossen Landauer, Erich Mühsam und Fritz Mauthner unter anderem Landauers enge Verbindungen zur ländlichen jüdischen Verwandtschaft, besonders in Kindheit und Jugend – die Bande hielten über diese Zeit hinaus und damit auch Landauers direkter Kontakt zu unterschiedlichen Formen jüdischer Umgangsweisen mit Religion und Tradition.[20] Im gleichen Sinne wandte sich auch Corinna Kaiser gegen die Erzählung einer klar benennbaren jüdischen Wende bei Landauer, indem sie darauf hinwies, dass schon „seine ersten jugendlichen Schreibversuche [...] Hinweise auf sein Judentum“ enthalten.[21]

Als Ursprung des Forschungstopos zu Landauers jüdischer Identität und seiner *jüdischen Wende* machte Corinna Kaiser den Artikel *Tradition als Revolution* von Norbert Altenhofer aus.[22] In dessen Artikel präsentierte Altenhofer seine These, dass „die jüdische Tradition vor dem Jahr 1910 für Landauers Denken und politisches Handeln [keine] zentrale Bedeutung gewonnen hatte. Das bedeutet, daß die Ausbildung seiner wesentlichen geschichtsphilosophischen und gesellschaftstheoretischen Positionen bereits abgeschlossen war, als die Tradition des Judentums und aktuelle jüdische Problematik Landauer intensiver zu beschäftigen begann.“[23] Altenhofer präzisierte anschließend allerdings, dass das Jüdischsein wohl immer selbstverständlich für Landauer war, dies aber erst später eine bewusste Erfahrung geworden sei.[24] Der Text Altenhofers ist in der Tat ein Meilenstein der Landauerforschung, insbesondere in Bezug auf Landauers jüdisches Selbstverständnis und die Bezüge zu seinen politischen Ideen. Diese Arbeit knüpft an Altenhofer an, fokussiert aber auf Landauers Selbstverständnis.[25]

Quellenlage

Will man, wie diese Arbeit es unternimmt, nicht nur den Forschungsstand überprüfen, sondern Landauers Leben und Werk aus einem neuen Blickwinkel analysieren, ist es unabdingbar, bislang unbekannte bzw. vernachlässigte Quellen ausfindig zu machen. Die zwei größten Quellenbestände finden sich im *Internationalen Institut für Sozialgeschichte* in Amsterdam und im Archiv der *Nationalbibliothek*

20 Kosuch, Missratene Söhne.
21 Kaiser, Gustav Landauer als Schriftsteller, S. 322.
22 Altenhofer, Tradition als Revolution; zu Kaisers Argumentation siehe Kaiser, Gustav Landauer als Schriftsteller, S. 44.
23 Altenhofer, Tradition als Revolution, S. 173; Altenhofer bezieht sich seinerseits hier auf Eugene Lunn.
24 Altenhofer, Tradition als Revolution, S. 175.
25 Altenhofer, Tradition als Revolution, S. 173–174.

Israels in Jerusalem. Beide Standorte besitzen eine Fülle an Briefen von und an Landauer sowie Notizen aus seiner Hand, biografisches Material wie Zeugnisse und Verträge, außerdem eigene Manuskripte und Abschriften von Texten Landauers.[26] Diese Archivbestände ermöglichten insbesondere die neue Auswertung des Briefwechsels zwischen Gustav Landauer und Martin Buber, darunter bisher nicht edierte Briefe. Außerdem ließen sich mit dem biografischen Material Angaben zum Werdegang Landauers verifizieren. Die vorhandenen Notizen Landauers waren allerdings kaum nutzbar, denn sie waren in der Regel nicht datierbar, zumal sich die jeweiligen Kontexte kaum bis gar nicht rekonstruieren ließen.

Jenseits dieser beiden Archive wurden Dokumente, etwa Briefe von und an Gustav Landauer sowie die Korrespondenz über die Edierung seiner Briefe in den 1920er Jahren im *Central Zionist Archive*, Jerusalem, eingesehen. Darunter auch die Korrespondenz zwischen Landauer und der zionistischen Zeitschrift *Eretz Israel*, die bisher weder veröffentlicht noch in der Forschung ausgewertet wurde.

Die Zeitschrift *Mitteilungsblatt* konnte durch das Archiv des *Leo Baeck Institutes* Jerusalem eingesehen werden, außerdem einiges Material zur sozialpolitischen Initiative Siegfried Lehmanns, dem *Jüdischen Volksheim*, einer Art Bildungs- und Freizeitheim für Jüdinnen:Juden mit Sitz im Berliner Scheunenviertel. Dies ermöglichte nicht nur eine bessere Kontextualisierung Landauers bezüglich seines Engagements beim *Jüdischen Volksheim*, sondern gab auch einen Einblick in die Landauerrezeption des deutschsprachigen *Yishuv*. Bestände zu Gustav Landauer finden sich darüber hinaus verstreut in zahlreichen weiteren Bibliotheken und Archiven.[27] Zeitschriften wie *Der Jude* und viele andere aus dieser Zeit sind mittlerweile digitalisiert durch das Projekt *compact memory* der Frankfurter Universitätsbibliothek erschließbar. Anders als bisher wahrgenommen veröffentlichte Landauer nicht nur im Buberschen *Juden*, sondern auch in anderen zeitgenössischen jüdischen Medien, von denen er ebenso rezipiert wurde.

Über die Archive hinaus liegt ein großer Teil von Landauers Schriften mittlerweile ediert in der Reihe *Ausgewählte Schriften* vor, sowohl die Reihe als auch die einzelnen Bände wurden von Siegbert Wolf herausgegeben. Außerdem sind die Tagebücher und Briefe bis 1900 zu erwähnen, die umfassend von Christoph Knüppel kommentiert herausgegeben wurden. Die Sammlung der Briefe Landauers

26 Der Amsterdamer Bestand ist vollständig digitalisiert und über das Internet abrufbar. Der Bestand in Jerusalem war zur Zeit der Recherche für diese Arbeit nicht erschlossen und das Archivmaterial teilweise in schlechtem Zustand. Die Bibliothek fand auf Anfrage allerdings die Mikroverfilmung des Archivs, die für diese Arbeit genutzt wurde. Mittlerweile ist das Archiv erschlossen und im Katalog der Nationalbibliothek recherchierbar.

27 Für diese Arbeit wurden unter anderem die *Staatsbibliothek zu Berlin*, das *Bundesarchiv* sowie das *Leo Baeck Archive* in New York genutzt.

bis 1919 wurde erst kurz vor Abgabe dieser Dissertation publiziert, sodass diese nur in kleinerem Umfang Berücksichtigung fand. Allerdings existieren seit den 1920er Jahren verschiedene Einzeleditionen von Briefen und Briefwechseln Landauers, die für diese Arbeit genutzt wurden.[28]

Obwohl Teile der Briefe fehlen, wahrscheinlich verbrannt wurden oder mit der Zeit verloren gingen und der Verbleib von Landauers Bibliothek ebenfalls unklar ist, kann der Quellenbestand als gut bezeichnet werden. Durch die neuesten Editionen sind sein Werk und vor allem seine Briefe hervorragend zugänglich.

Theorie und Methode

Biografische Analysen als Form eines wissenschaftlichen Erkenntnisprozesses sind in der historischen Forschung etabliert, sodass zu ihrer Position in der Wissenschaft nicht detailliert eingegangen wird. In den letzten zehn bis zwanzig Jahren wurden zahlreiche biografische Studien publiziert, ebenso viele theoretische Reflexionen über Möglichkeiten und Grenzen der wissenschaftlichen Analyse von Biografien als wissensproduzierende Form. Institutionalisiert war die Biografieforschung und deren theoretische Reflexion zwischenzeitlich sogar in einem *Institut für Geschichte und Theorie der Biographie.* Mit Blick auf die Erforschung jüdischer Geschichte sind biografische Studien etabliert.[29]

---

28 Wolf, Siegbert (Hrsg.): Gustav Landauer. Ausgewählte Schriften. Lich/Hessen 2008; Knüppel, Christoph (Hrsg.): Gustav Landauer. Briefe und Tagebücher 1884–1900. Göttingen 2017; Delf, Hanna: Gustav Landauer–Fritz Mauthner: Briefwechsel 1890–1919. München 1994; Buber, Martin: Gustav Landauer. Sein Lebensgang in Briefen. 2 Bde. Frankfurt am Main 1929; Knüppel, „Sei tapfer und wachse dich aus“; Knüppel, Christoph (Hrsg.): Gustav Landauers Briefe an Clara Tannhauser 1892. Eggingen 2013; Delf von Wolzogen, Hanna (Hrsg.): Gustav Landauer. Briefe 1899–1919. Göttingen 2023; Die *Ausgewählten Schriften* ist keine historisch-kritische Edition, stellte sich aber durch stichprobenartige Vergleiche mit den Originalen als im Allgemeinen zuverlässig heraus und liefert daher in der Regel den Textkorpus meiner Analysen. Dies erhöht auch die Möglichkeit der Nachrecherche für die Lesenden. Gleiches gilt für die Briefeditionen, wobei Christoph Knüppels Ausgabe einen voluminösen Kommentar bietet, der nicht nur Kontexte schafft, sondern auch Begriffe und Personen erläutert.

29 Dieses Institut war eine Einrichtung der *Ludwig Bolzmann Gesellschaft*, siehe https://www.lbg.ac.at/aufgelassene-einrichtungen-der-lbg/ (02.06.2024). Zur theoretischen Diskussion siehe u. a. Lutz, Helma [u. a.] (Hrsg.): Handbuch Biographieforschung. Wiesbaden 2018; Jurewicz, Grażyna: Biographische Forschungspraxis in den Jüdischen Studien: ein Plädoyer für mehr Methodenbewusstsein. In: Medaon 15, Nr. 28 (2018). S. 1–4; Klein, Christian: Handbuch Biographie. Stuttgart, Weimar 2009; Fetz, Bernhard u. Wilhelm Hemecker (Hrsg.): Theorie der Biographie: Grundlagentexte und Kommentar. Berlin 2011; Thomes, Paul u. Christiane Katz (Hrsg.): Von der Narration zur Methode: neue Impulse in der historischen Biographieforschung. Aachen 2016; Renders, Hans und David Veltman

Die vorliegende Arbeit begreift sich als intellektuelle Biografie. Darunter wird die Analyse von Leben und Werk Gustav Landauers im Hinblick auf dessen Verwobenheit in den Entstehungsprozess einer modernen säkularen jüdischen Kultur verstanden. Dabei werden die spezifischen Kontexte und die relevanten zeitgenössischen Diskurse berücksichtigt, um Landauers intellektuelle Entwicklung und deren Zusammenhang mit der jüdischen Geistes- und Kulturgeschichte herauszuarbeiten. Um diese Entwicklungen und Verstrickungen angemessen darstellen zu können, bedarf es der Form einer intellektuellen Biografie. Diese Form wird hier als Erkenntnismittel verstanden. Die Methode einer intellektuellen Biografie birgt wie biografische Forschung allgemein die Gefahr einer *biografischen Illusion* zu erliegen, wie es Pierre Bourdieu nannte. Bourdieu ging es in seiner Kritik um die Gefahr eine kohärente, im Nachhinein mit Sinn aufgeladene Erzählung eines Subjektes zu konstruieren, bei der einzelne Stationen oder Positionen zu einem stimmigen Ganzen verknüpft werden. Somit würde ein Lebensweg konstruiert, dem ein Telos untergeschoben wird. Diesem Problem wird auch die wissenschaftliche Biografik nicht ganz aus dem Weg gehen können, doch die strenge chronologische Vorgehensweise dieser Arbeit mit dem analytischen Blick auf Landauers Verwobenheit in die jüdische Geistes- und Kulturgeschichte minimiert dieses Risiko. Gleichzeitig ist aber ein gewisses Maß an Sinnkonstruktion notwendig, darauf hat auch schon Paul Mendes-Flohr hingewiesen. Dieses Maß muss ein:e Wissenschaftler:in im Blick behalten, um Leben und Werk einer Person zwar analysieren zu können, aber nicht zugunsten einer kohärenten Erzählung, über Brüche und Widersprüche hinwegzusehen. In diesem Sinne werden auch in dieser Arbeit Brüche, Zufälle und Widersprüche weder übergangen noch harmonisiert, mit dem Ziel Gustav Landauer in

---

(Hrsg.): Fear of Theory: Towards a new Theoretical Justification of Biography. Leiden, Boston 2022; Altieri, Riccardo: Eine Antikritik auf Bourdieus Kritik am biographischen Schreiben. In: WORK IN PROGRESS. WORK ON PROGRESS. Beiträge kritischer Wissenschaft: Doktorand_innen Jahrbuch 2019 der Rosa-Luxemburg-Stiftung. Hrsg. von Marcus Hawel. Hamburg 2019. S. 41 – 53.

Beispiele für Biografien als Qualifikationsarbeiten in den Jüdischen Studien sind u. a. Schulte, Christoph: Psychopathologie des Fin de siècle. Der Kulturkritiker, Arzt und Zionist Max Nordau. Frankfurt am Main 1997; Langeheine, Romy: Von Prag nach New York. Hans Kohns (1891 – 1971) intellektuelle Biographie. Dissertation, Sussex 2012; Gordon, Adi: Toward Nationalism's End. An intellectual Biography of Hans Kohn. Waltham (Massachusetts) 2017; Zadoff, Mirjam: Der rote Hiob: das Leben des Werner Scholem. München 2014; Spranger, Albrecht: Theodor Zlocisti. Die multiplen Zugehörigkeiten eines Zionisten. Berlin 2020; Zadoff, Noam: Von Berlin nach Jerusalem und zurück: Gershom Scholem zwischen Israel und Deutschland. Göttingen 2020; Ansätze zur theoretischen Reflexion im Hinblick auf die jüdische Geschichte sind zu finden im zweiten Schwerpunkt von Weiss, Yfaat. (Hrsg.): Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts. Bd. XVI. Göttingen 2017; sowie bei Pyka, Marcus: Jewish Studies. In: Handbuch Biographie. Hrsg. von Christian Klein. Stuttgart, Weimar 2009. S. 414 – 418; sowie knapp, aber instruktiv bei Jurewicz, Biografische Forschungspraxis.

seiner Komplexität und seiner Vielheit gerecht zu werden. Die vorliegende intellektuelle Biografie fügt sich dabei in die bestehende Forschung ein und tritt mit ihr in Resonanz, um etablierte Positionen zu ergänzen, mit ihnen zu streiten oder sie herauszufordern. Ziel ist es am wissenschaftlichen Diskurs über Gustav Landauer zu partizipieren.[30]

Gustav Landauer als jüdischen Intellektuellen zu begreifen, verlangt nach der Klärung eben jenes Begriffes. Unter einem Intellektuellem wird in dieser Arbeit eine gebildete Persönlichkeit mit einem gewissen öffentlichen Ansehen verstanden, die sich in allgemeine gesellschaftliche moralisch-politische Angelegenheiten einmischt. Zwar reflektierte und differenzierte die soziologische Forschung den Begriff in den letzten 100 Jahren, diese Arbeit folgt aber dennoch der eher *klassischen* Definition, die sich an Émile Zola als historischem Vorbild orientiert. Gustav Landauer bezog sich explizit auf Zola, als er sich mit derselben Taktik wie Zola – der öffentlichen Beschuldigung staatlicher Akteure – für einen Verurteilten einsetzte.[31]

30 Zur Idee, Kritik und Kontext der politischen Ideengeschichte siehe exemplarisch Mulsow, Martin u. Andreas Mahler (Hrsg.): Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte. Berlin 2010; Skinner, Quentin: Bedeutung und Verstehen in der Ideengeschichte. In: Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte, Hrsg. von Martin Mulsow u. Andreas Mahler. Berlin 2010. S. 21–87; Perreau-Saussine, Emile: Quentin Skinner in Context. In: The Review of Politics 69, Nr. 1 (Februar 2007). S. 106–122; zur biographischen Illusion siehe Bourdieu, Pierre: Die biographische Illusion [1986]. In: Theorie der Biographie: Grundlagentexte und Kommentar. Hrsg. von Bernhard Fetz u. Wilhelm Hemecker. Berlin, New York 2011. S. 303–310; Schweiger, Hannes: Das Leben als U-Bahnfahrt. Zu Pierre Bourdieu: „Die biographische Illusion". In: Theorie der Biographie: Grundlagentexte und Kommentar. Hrsg. von Bernhard Fetz u. Wilhelm Hemecker. Berlin 2011. S. 311–316; Altieri, Antikritik; Mendes-Flohr, Paul: The Study of the Jewish Intellectual: Some Methodological Proposals. In: Essays in Modern Jewish History: A Tribute to Ben Halpern. Hrsg. von Phyllis Cohen Albert u. Frances Malino. Rutherford [N.J.], London 1982. S. 142–172.

Zu theoretischen und konkreten Reflexionen über die intellektuelle Biografie siehe u.a. Mendes-Flohr, Martin Buber; Langeheine, Hans Kohn, S. 22; Hildesheimer, Wolfgang: Mozart. Frankfurt am Main 1980; Hildesheimer, Wolfgang: Die Subjektivität des Biographen [1981]. In: Theorie der Biographie: Grundlagentexte und Kommentar. Hrsg. von Bernhard Fetz u. Wilhelm Hemecker. Berlin 2011. S. 285–295; Nalepka, Cornelia: Kalkuliertes Scheitern als biographische Maxime. Zu Wolfgang Hildesheimer: „Die Subjektivität des Biographen". In: Theorie der Biographie: Grundlagentexte und Kommentar. Hrsg. von Bernhard Fetz u. Wilhelm Hemecker. Berlin 2011. S. 297–301.

31 1894 wurde der französische Hauptmann Alfred Dreyfus der Spionage angeklagt. Antisemitismus in Militär, Justiz und Verwaltung ermöglichten seine Verurteilung. Émile Zola schrieb einen Artikel mit dem Titel *J'accuse* (franz. Ich klage an), der 1898 in der Zeitschrift *L'Aurore* erschien und in dem Zola bekannte Militärs und Politiker anklagte. In der Folge entstand auch der Begriff des Intellektuellen im heutigen Sinne. Zur Affäre Dreyfus siehe beispielsweise Franzmann, Andreas: Der Intellektuelle als Protagonist der Öffentlichkeit: Krise und Räsonnement in der Affäre Dreyfus.

Landauer war zwar keine allgemein bekannte Persönlichkeit, doch genoss er in einem gebildeten Milieu eine gewisse Anerkennung. Er publizierte unter anderem in der angesehenen *Frankfurter Zeitung*, in *Das Magazin für Li<u>tt</u>eratur* (sic!), in Maximilian Hardens *Die Zukunft* und Fritz Mauthners Zeitschrift *Deutschland.* Außerdem war er einem bürgerlichen Publikum durch seine Vorträge zu Literatur und Kunst ebenso bekannt wie Sozialdemokrat:innen durch sein sozialistisches Engagement, besonders aber durch seine Fehde mit der *Sozialdemokratischen Partei.* Landauer galt zwar vielen als Sonderling, doch sein Urteil wurde, besonders im kulturellen Bereich, durchaus geschätzt und geachtet. Landauer genoss ein gewisses seriöses öffentliches Ansehen. Dieses setzte er immer wieder ein, um gegen Ungerechtigkeiten zu protestieren oder zu intervenieren.[32] Damit lässt sich von Landauer als einem Intellektuellen sprechen. Doch das führt zum zweiten wesentlichen Aspekt dieser Arbeit, lässt sich von Landauer auch als einem jüdischen Intellektuellen sprechen? Zu fragen ist also, was unter jüdischer Identität zu verstehen ist.

Auf einer theoretischen Ebene lässt sich festhalten, dass Identität ein Prozess zur Konstruktion von Selbstbildern ist. Diese Selbstbilder werden im Laufe des Lebens durch soziale Interaktion vermittelt, stabilisiert, aber auch revidiert. Identität ist also nicht unveränderlich, sondern abhängig vom sozialen Umfeld und potenziell fluide. Die im Laufe des Lebens erworbenen Einstellungen, Zugehörigkeitsgefühle, Selbstbilder, Charaktereigenschaften, Fähigkeiten, kulturellen Praktiken und so weiter, bilden ein Reservoir an situativ aktivierbaren Aspekten einer Persönlichkeit. Somit bilden sich Identitäten nicht willkürlich, sondern in Relation

---

Frankfurt am Main 2004; Bianchi, Sarah: Das deutsche Kaleidoskop: Die Dreyfus-Affäre in der wilhelminischen Öffentlichkeit zwischen 1898 und 1899. Frankfurt am Main 2012.

Zur Definition und Debatte über den Begriff des Intellektuellen siehe u. a. Bering, Dietz: Die Intellektuellen: Geschichte eines Schimpfwortes. Stuttgart 1978; Moebius, Stephan: Intellektuellensoziologie – Skizze zu einer Methodologie. In: Sozial.Geschichte Online 2 (2010). S. 37–63; Bering, Dietz: Die Epoche der Intellektuellen 1898–2001: Geburt, Begriff, Grabmal. Berlin 2010; Kritik in der Frühen Neuzeit: Intellektuelle avant la lettre. Hrsg. von Rainer Bayreuther [u. a.]. Wiesbaden 2011; Eßbach, Wolfgang: Intellektuellensoziologie zwischen Ideengeschichte, Klassenanalyse und Selbstbefragung. In: Intellektuelle in der Bundesrepublik Deutschland: Verschiebungen im politischen Feld der 1960er und 1970er Jahre. Hrsg. von Thomas Kroll u. Tilman Reitz. Göttingen 2013. S. 21–40; Illouz, Eva: Kann man eine jüdische Intellektuelle, ein jüdischer Intellektueller sein? In: Israel: soziologische Essays. Hrsg. von Eva Illouz. Berlin 2015. S. 19–45; Venske, Sebastian: Gedanken über die Rolle von Intellektuellen im 21. Jahrhundert. In: undogmatisch.net. o. O. o. J. https://undogmatisch.net/undogmatisch.net/Artikel/Gedanken+über+die+Rolle+von+Intellektuellen+im+21.+Jahrhundert (02.06.2024).

32 Für einen knappen Überblick zu seinem Leben, Werk und Wirken, siehe beispielsweise Steininger, Gustav Landauer; Kunze, Gustav Landauer; Venske, Sebastian: Gustav Landauer (1870–1919). In: Handbuch des Anarchismus. Hrsg. von Thomas Friedrich. Wiesbaden 2024. S. 1–20.

zu Anderen und Identitäten sind auf die Resonanz und zumindest eine gewisse Anerkennung anderer angewiesen.[33]

In der historischen Perspektive sind die zeitgenössischen Annahmen und Diskurse zu berücksichtigen, die eine andere Vorstellung von Identität ausdrückten als die eben ausgeführte analytische Position. In der Regel ging man in Landauers Zeit von stabilen, unveränderlichen Identitäten bzw. Wesenskernen aus. Diese Ansicht wurde durch die Aufklärung und Emanzipation zunehmend in Frage gestellt – sowohl im christlichen als auch im jüdischen Teil der Bevölkerung. Familienstrukturen, die Wirtschaft, aber auch die Gesellschaft veränderten sich im 19. Jahrhundert mit zunehmender Geschwindigkeit. Diese Veränderungen wirkten sich auf die Selbstwahrnehmung der Menschen aus und verunsicherten sie. Als Folge und im Rahmen des deutschen Nationsbildungsprozesses wurden einzelne Identitäten mit einem Absolutheitsanspruch versehen. So führte der deutsche Nationalismus dazu, dass Deutsche einem *Jüdischen* gegenübergestellt wurden. Jüdinnen:Juden waren zwar schon immer nichtjüdischen Symbolen und Ideen ausgesetzt, doch zu einer Krise des Selbstverständnisses führten erst einzelne totalitäre Identitätsansprüche, mit denen Jüdinnen:Juden konfrontiert wurden. So konnten sie entweder jüdisch oder christlich sein, jüdisch oder deutsch, Zionist:innen oder nationaldeutsche Jüdinnen:Juden. Eine der Reaktionen auf diese Entwicklung war die Entstehung der unterschiedlichen jüdischen Denominationen, die versuchten sich verschiedenen Identitätsforderungen anzupassen bzw. sich von ihnen abzugrenzen. Jüdische Identität wurde also erst zu einem *Problem* als sich die gesellschaftliche Vorstellung von Identitäten immer weiter einengte und Vielfalt und Ambiguität verloren ging. In diesem Sinne erklärte auch Paul Mendes-Flohr die Erosion jüdischen Selbstverständnisses und die Entwicklung der Diskussion um jüdische Identität.[34] Seinem Buch über die jüdische Identität deutscher Juden stellte

33 Die theoretische Debatte über Identitäten ist praktisch unüberschaubar geworden. Zur Einführung siehe Glomb, Stefan: Persönliche Identität. In: Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Hrsg. von Ansgar Nünning. Stuttgart, Weimar 2004. S. 277; Eickelpasch, Rolf u. Claudia Rademacher: Identität. Bielefeld 2013; Abels, Heinz: Identität. Wiesbaden 2017; Heinze, Carsten: Identität und Geschichte in autobiographischen Lebenskonstruktionen. Wiesbaden 2009; Pyka, Marcus: Jewish Studies. In: Handbuch Biographie. Hrsg. von Christian Klein. Stuttgart, Weimar 2009. S. 414–418; Eine Kritik am Begriff Identität als analytischem Werkzeug formulierten Brubaker, Rogers und Frederick Cooper: Beyond „Identity“. In: Theory and Society, Nr. 29 (2000). S. 1–47.

34 Die Literatur zum Thema jüdische Identität ist äußerst vielfältig, einführend sind zu nennen: Olmer, Heinrich C.: „Wer ist Jude?“: Ein Beitrag zur Diskussion über die Zukunftssicherung der jüdischen Gemeinschaft. Würzburg 2010; Kunze, Sebastian u. Frank Jacob: Introduction. Thoughts on Jewish Radicalism as a Phenomenon of Global Modernity. In: Jewish Radicalisms. Hrsg. von Frank Jacob u. Sebastian Kunze. Berlin, Boston 2019. S. 1–20; Meyer, Michael A.: Jüdische Identität in der Moderne. Frankfurt am Main 1992; Mendes-Flohr, Jüdische Identität; Boschki, Reinhold u. René

Paul Mendes-Flohr ein Zitat Gustav Landauers als Motto voran, auf das er im Schlusskapitel seines Buches zurückkam. Dabei verwies Mendes-Flohr auf Landauers Position zur jüdischen Identität, denn Landauer sah sich 1913 als komplexes Individuum, das sich aus vielen verschiedenen Facetten zusammensetze. Ein Teil davon sei jüdisch, ein anderer Aspekt deutsch und ein weiterer Teil Schwabe und so weiter. Dieses Selbstverständnis entwickelte Landauer im Laufe seines Lebens, dies wird im Rahmen der vorliegenden Arbeit nachgezeichnet. Landauers Selbstbild stieß aber nicht bei allen Zeitgenossen auf Verständnis: Fritz Mauthner fühlte sich

---

Buchholz: Hinführung: Jüdische Kulturen und prekäre Identitäten. Oder: Gibt es ein „Wesen des Judentums“? In: Das Judentum kann nicht definiert werden: Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur. Hrsg. von Reinhold Boschki u. René Buchholz. Berlin 2014. S. 9 – 37; Wallas, Armin A.: Jüdische Identität(en) in Mitteleuropa – Literarische Modelle der Identitätskonstruktion. Einleitende Bemerkungen. In: Jüdische Identitäten in Mitteleuropa: literarische Modelle der Identitätskonstruktion. Hrsg. von Armin A. Wallas. Tübingen 2002. S. 1 – 15; Volkov, Shulamit: Die Erfindung einer Tradition. Zur Entstehung des modernen Judentums in Deutschland. München 1992. Unter: https://www.historischeskolleg.de/fileadmin/pdf/vortraege_pdf/Vortraege29_volkov.pdf (02.06.2024); Levisohn, Jon A. u. Ari Y. Kelman (Hrsg.): Beyond Jewish Identity: Rethinking Concepts and Imagining Alternatives. Brookline 2019; Meyer, Michael A.: Jewish Identity in the Modern World. Seattle 1990.

Zur historischen Entwicklung siehe die Überblickswerke von Herzig, Arno: Jüdische Geschichte in Deutschland: Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Bonn 2006; Schatzker, Chaim: Jüdische Jugend im zweiten Kaiserreich: Sozialisations- und Erziehungsprozesse der jüdischen Jugend in Deutschland, 1870 – 1917. Frankfurt am Main, New York 1988; Brenner, Michael, Jersch-Wenzel, Stefi und Michael A. Meyer (Hrsg.): Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd. 2: Emanzipation und Akkulturation 1780 – 1871. München 1996; Longerich, Peter: Antisemitismus Eine deutsche Geschichte. Von der Aufklärung bis heute. Bonn 2021; Sieg, Ulrich: Das Judentum im Kaiserreich (1871 – 1918). In: Die Geschichte der Juden in Deutschland. Hrsg. von Arno Herzig u. Cay Rademacher. Bonn 2008. S. 122 – 137; sowie Reinke, Andreas: Geschichte der Juden in Deutschland: 1781 – 1933. Darmstadt 2007.

Allgemein zur deutschen Gesellschaft und deren Entwicklung in dieser Zeit siehe exemplarisch Berger, Stefan: Germany. Inventing the Nation. London 2004; Nonn, Christoph: Das deutsche Kaiserreich: von der Gründung bis zum Untergang. München 2017; Nonn, Christoph: 12 Tage und ein halbes Jahrhundert: eine Geschichte des deutschen Kaiserreiches: 1871 – 1918. Bonn 2021; Blom, Philipp: Der taumelnde Kontinent: Europa 1900 – 1914. München 2015; Osterhammel, Jürgen u. Sebastian Conrad (Hrsg.): Das Kaiserreich transnational. Deutschland in der Welt 1871 – 1914. Göttingen 2004; Puschner, Uwe: Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich. Sprache – Rasse – Religion. Darmstadt o. J.; Ullmann, Hans-Peter: Das Deutsche Kaiserreich 1871 – 1918. Frankfurt am Main 1995; Ullrich, Volker: Die nervöse Großmacht 1871 – 1918. Aufstieg und Untergang des deutschen Kaiserreichs. Frankfurt am Main 2013.

Zur Wahrnehmung und Interpretation jüdischer Geschichte im Hinblick auf jüdische Selbstbilder siehe Funkenstein, Amos: Jüdische Geschichte und ihre Deutungen. Frankfurt am Main 1995; sowie Brenner, Propheten des Vergangenen.

Einführend zum Aspekt des zunehmenden Ambiguitätsverlusts siehe Bauer, Thomas: Die Vereindeutigung der Welt: Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt. Ditzingen 2022.

allein deutsch, doch Martin Buber stimmte ihm laut Paul Mendes-Flohr zu. Landauer mag seine jüdische Umwelt, besonders die Prager Kulturzionisten, in deren Jahrbuch *Vom Judentum* sein Text mit der Wendung des komplexen Individuums erschien, irritiert haben, doch schien es ihm wichtig zu sein, vor der Konzentration auf einen Identitätsaspekt zu warnen. Auch wenn Landauers Position als unbequem wahrgenommen wurde, delegitimierten andere sie nicht und ließen sich davon zu einem späteren Zeitpunkt inspirieren.[35]

Landauer war Jude, schon allein, da er von einer jüdischen Mutter geboren wurde und obwohl er 1892 aus der jüdischen Gemeinschaft austrat. Landauer bewegte sich aber weiterhin unter Juden und dachte über jüdische Lebenswirklichkeiten nach, beispielsweise in seiner Novelle *Lebenskunst / Arnold Himmelheber.* Landauer wurde gleichzeitig von anderen als Jude wahrgenommen, sei es durch Freunde und Verwandte oder Leser:innen jüdischer Zeitschriften wie *Der Jude* oder die *Selbstwehr.* Mit dieser Wahrnehmung war er dementsprechend ebenso dem Antisemitismus ausgesetzt. Gustav Landauer verweigerte sich eindeutiger identitärer Zuschreibungen, sah sich aber dennoch als Jude (und vieles mehr) und wurde außerdem als Jude angesehen und entsprechend behandelt. Landauer kann also mit Recht als jüdischer Intellektueller klassifiziert werden. Darüber hinaus konnte ein Verständnis sowohl von Identität in analytischer Hinsicht als auch in der spezifisch historischen Situation, in der Landauer lebte, gezeigt werden.

In seiner Einleitung zum Lexikon jüdischer Philosophen stellte Andreas Kilcher die Überlegung an, dass es keiner Definition bedarf, sondern eher ein „Verständnis der jüdischen Philosophie als einem Gegenstand der Interpretation […]“[36]. Das bedeutet mit Julius Guttmann gesprochen, dass jüdische Philosophie (oder jüdisches Denken) eine „Geschichte von Rezeptionen fremden Gedankenguts“ ist.[37] Anschließend an Kilchers Überlegungen zu jüdischen Philosophen, die als Juden über das Judentum nachdenken und ebenso vielfältig sind wie die Interpretationen des Judentums, öffnet sich ein Spannungsfeld zwischen Tradition und Säkularisation sowie zwischen Partikularität und Universalität, außerdem zwischen Diaspora und Zionismus.[38] Gustav Landauer bewegte sich in all diesen Spannungsfeldern. Es überrascht also nicht, dass Landauer im Lexikon einen eigenen Beitrag erhielt. Die

35 Mendes-Flohr, Jüdische Identität; Kunze, Gustav Landauer; Venske (né Kunze), Sebastian: Gustav Landauer's Sceptical Approach to Martin Buber's Three Speeches on Judaism. In: Skepsis and Antipolitics. The Alternative of Gustav Landauer. Hrsg. von Libera Pisano u. Cedric Cohen-Skalli. Leiden, Boston 2023. S. 357–377.

36 Kilcher, Andreas B.: Einleitung. In: Kilcher, Andreas B. u. Ottfried Fraisse (Hrsg.): Metzler Lexikon jüdischer Philosophen. Stuttgart 2003. XVI.

37 Guttmann, Julius: Philosophie des Judentums. Berlin 2000. S. 43.

38 Kilcher, Einleitung, XVI–XVII.

Bestimmung jüdischer Philosophie kann allerdings die Überlegungen zu jüdischen Intellektuellen nicht ersetzen, denn neben dem Nachdenken über das Judentum, über die *Conditio Judaica* über die Debatte jüdischer Zugehörigkeit hinaus, ging es Landauer nicht nur um Reflexion, nicht nur um das Denken, sondern um Veränderung. Jüdische Intellektuelle in diesem Sinne sind sich ihres Jüdischseins bewusst und Streben nach einer aktiven Rolle, nach einem Einfluss auf die bestehenden Verhältnisse und deren Veränderung.

Aufbau der Arbeit

Im **ersten Kapitel** wird Landauer im Kontext der jüdisch deutschen Geschichte situiert und seine Bezüge zu den verschiedenen Gruppen, Strömungen und gesellschaftlichen Entwicklungen gezeigt. Dabei wird Landauers Aufwachsen betrachtet und sein Weg zum Anarchismus nachvollzogen.[39] Gleichzeitig wird sein frühes Verhältnis zum Judentum analysiert und wie er seine politischen und philosophischen Positionen mit seinen Erfahrungen und seinem jüdischen Umfeld in Verbindung brachte. Im Kapitel wird danach gefragt wie Landauer mit den jüdischen Traditionen und Erfahrungen während seiner Entwicklung zum Anarchisten umging. Ausgehend von Landauers intellektueller Entwicklung unter dem Einfluss von Nietzsches Werk wird im **zweiten Kapitel** ein Wendepunkt um 1900 ausgemacht. In diesem Kapitel wird aufgezeigt, wie sich Landauers Denken unter dem Eindruck der Sprachkritik und durch sein Verständnis von Mystik veränderte. Darüber hinaus wird sich in diesem Abschnitt der Arbeit mit Landauers gesellschaftlichem Engagement ebenso auseinandergesetzt wie mit seiner Beziehung zu Hedwig Lachmann und dem Beginn seiner Freundschaft zu Martin Buber.

Die Freundschaft mit Martin Buber, die sich seit ungefähr 1900/1903 entspann, steht im Zentrum des **dritten Kapitels**, das sich außerdem dem bereits etablierten Forschungstopos der Anbahnung einer *jüdischen* Wende in Landauers Denken widmet. Es stellt sich die Frage, ob es in Landauers Leben zwischen 1906 und 1911 eine jüdische oder eine sozialistische Wende gab. In den Jahren 1911 bis 1913 veröffentlichte Landauer intensiv in jüdischen Publikationen und zu jüdischen Themen der Zeit. Texte zum Sozialismus stehen allerdings immer noch im Vordergrund.

---

39 Landauer wurde zuerst in der sozialistischen bzw. sozialdemokratischen Bewegung aktiv und bezeichnete sich später selbst als Anarchisten und wurde staatlicherseits auch als Anarchist beobachtet und verfolgt. Landauer nutzte aber spätestens ab 1900 sowohl Anarchismus als auch Sozialismus mehr oder weniger synonym und gab dem Begriff des Sozialismus wegen dessen größerer Anschlussfähigkeit in der Regel den Vorzug. Auf diese möglicherweise verwirrende Begriffsverwendung sei an dieser Stelle schon hingewiesen.

Im **vierten Kapitel** wird nach dem Zusammenhang von Judentum und Sozialismus in Landauers Denken gefragt, inwiefern er beides aufeinander bezog und was dieses Verhältnis für sein Selbstverständnis bedeutete. Die Analyse von Martin Bubers *Drei Reden über das Judentum* und Landauers Reaktionen auf diese Texte stehen dabei im Zentrum des Kapitels. Der Beginn des Ersten Weltkriegs markiert eine Zäsur in der europäischen Geschichte. Es war auch in Landauers Leben ein einschneidendes Erlebnis: insbesondere die gegen ihn verhängte Zensur traf ihn hart. Texte zum Sozialismus finden sich infolgedessen weniger; Landauer widmete sich nunmehr vor allem historischen und literarischen Themen. Dabei verlor er nicht den Gegenwartsbezug. Im **fünften Kapitel** werden die Auswirkungen des Weltkriegs auf Landauers Leben und Denken untersucht. Auch die literaturkritischen Texte beinhalten immer wieder Fragmente seines politischen Denkens und die Lage der Jüdinnen:Juden rückt stärker in den Fokus seiner Aufmerksamkeit. Landauer suchte nach Auswegen aus der Krise. Seine Suchbewegungen sind Thema des fünften Kapitels ebenso wie seine Beteiligung an der Revolution, eine mögliche Antwort auf diese Suche.

Am **Schluss** werden die Ergebnisse der Arbeit systematisiert und gezeigt, wie Landauer als jüdischer Intellektueller agierte und wie er zur Erneuerung des Judentums beitrug.

Formales

Die vorliegende Arbeit nutzt Forschungsliteratur aus einigen Jahrzehnten, dabei bleibt es nicht aus, dass sich Namen von Autor:innen ändern, so wurde beispielsweise aus Hanna Delf Hanna Delf von Wolzogen; aus Paul Mendes Paul Mendes-Flohr; aus Eleonore Lappin ist mittlerweile Eleonore Lappin-Eppel geworden und auch der Autor dieser Arbeit änderte seinen Namen von Sebastian Kunze zu Sebastian Venske. Im Literaturverzeichnis und in den Fußnoten werden sich diese Änderungen wiederfinden. So werden die Autor:innen jeweils mit ihren damals geführten Namen genannt, sodass im Text mal von Hanna Delf und dann wiederum von Hanna Delf von Wolzogen usw. gesprochen wird. Aufgrund der angestrebten Nachvollziehbarkeit und, da die jeweiligen Titel unter diesen unterschiedlichen Namen verzeichnet sind, wird auf eine Vereinheitlichung der Namen verzichtet.

Die vorliegende Arbeit bemüht sich jederzeit deutlich zu machen, wer spricht. Bei Gruppenbezeichnungen wird mit einem Doppelpunkt gegendert. Bei historischen Persönlichkeiten wie Gustav Landauer, Martin Buber oder Hedwig Lachmann, wird – da es keine gegenteiligen Hinweise gibt – von einer Identifizierung von biologischem und gesellschaftlichem Geschlecht ausgegangen und also nicht

gegendert. Hierbei geht es nicht um gesellschaftliche Rollenverständnisse, sondern um Geschlechtsidentitäten.

Die vorliegende Druckversion habe ich behutsam bearbeitet. In der Regel beschränken sich die Eingriffe auf Formulierungen oder die Angleichung an den Stil des Verlages. Die meisten Hinzufügungen habe ich in die Fußnoten verlegt, sodass von mir gewünschte oder als notwendig erachtete Ergänzungen und Differenzierungen im nun vorliegenden Buch berücksichtigt wurden. Nur vereinzelt sind Passagen im Fließtext eingefügt oder grundsätzlich verändert worden. So die Überlegungen zur jüdischen Philosophie in der Einleitung und die Zusammenfassung der Novelle *Arnold Himmelheber.* Ein hervorzuhebender Eingriff war es, die Zwischenfazits der einzelnen Kapitel zu streichen und diese in den Schluss einzuarbeiten, der die Arbeit analytisch reflektiert und dessen Ergebnisse systematisieren will.

1870 – 1900: Zwischen ländlichem Judentum und sozialistischem Universalismus

Gustav Landauer wuchs behütet auf. In seiner Kindheit war er viel bei der ländlichen Verwandtschaft in Württemberg und begeistert von Literatur und Theater. Während des Studiums begann er sich zu politisieren und in der Dekade vor 1900 entwickelte er sich zu einem Anarchisten.

Zwischen Großstadt und Landjudentum

Landauers Kindheit und Jugend ist schon vielfach beschrieben worden.[1] Angesichts der eher dürftigen Quellenlage ist es mittlerweile schwer, neue Erkenntnisse aus den Archiven zu bergen. Eine genaue Analyse und vor allem Kontextualisierung hingegen hilft den geistigen und sozialen Hintergrund zu verstehen, vor dem Landauer aufwuchs und seine grundlegenden Überzeugungen und Weltzugänge entwickelte.

Hermann Landauer kam aus Buttenhausen und Rosa Neuburger aus Buchau am Federsee, beide entstammten also den ländlichen jüdischen Gemeinden Württembergs. Als Hermann und Rosa Landauer zogen sie nach Karlsruhe, wo am 7. April 1870 ihr drittes Kind geboren wurde: Gustav Landauer. Gustav hatte zwei ältere Brüder, Friedrich Salomon, geboren 1866, und Felix, geboren 1867. Alle drei besuchten das Gymnasium, wobei der älteste, Friedrich, anschließend Jura studierte und bis zum Landgerichtsrat aufstieg, Felix übernahm das väterliche Geschäft und Gustav entwickelte sich zum Freigeist, Autoren und Aktivisten.[2]

Hermann Landauer war im Handel aktiv und machte sich 1872 mit einem Schuhgeschäft selbstständig, wozu er ein eigenes Haus errichten ließ. Das Geschäft

---

1 Siehe besonders: Kosuch, Missratene Söhne; Leder, Politik eines „Antipolitikers“; Knüppel, Christoph: „Freiheit ist heute schon da.“ Gustav Landauers poetischer Anarchismus. In: Briefe und Tagebücher 1884 – 1900 von Gustav Landauer. Göttingen 2017. S. 663 – 691; Knüppel, Gustav Landauers Briefe an Clara Tannhauser 1892; Knüppel, Christoph: Die Politisierung eines Literaten. In: Gustav Landauer (1870 – 1919): Eine Bestandsaufnahme zur Rezeption seines Werkes (Gustav Landauer (1870 – 1919): An inventory of the reception of his oeuvre). Hrsg. von Leonhard M. Fiedler, Renate Heuer u. Annemarie Taeger-Altenhofer. Frankfurt am Main, New York 1995. S. 157 – 186. In der älteren Forschung u. a. bei: Lunn, Prophet of Community; Maurer, Call to Revolution. The Mystical Anarchism of Gustav Landauer; Link-Salinger (Hyman), Gustav Landauer, Philosopher of Utopia. In neueren Überblickswerken: Steininger, Gustav Landauer; Kunze, Gustav Landauer; Venske, Gustav Landauer.

2 Steininger, Gustav Landauer, S. 15; Kosuch, Missratene Söhne, S. 82.

https://doi.org/10.1515/9783111577661-004

lief gut und ermöglichte Gustav Landauer nicht nur den Besuch des Gymnasiums und ein Studium, sondern ließ ihn in materiell gesicherten Verhältnissen aufwachsen. Die Familie Landauer wird in der Forschung als bürgerlich beschrieben, was angesichts der materiellen Verhältnisse plausibel erscheint.[3] Rechtlich waren Juden in Württemberg schon 1864 anderen Bürgern gleichgestellt worden, reichsweit wurde die formale Gleichstellung erst mit der Reichseinigung und -gründung 1871 vollzogen. Damit gelangte die rechtliche Emanzipation der Juden an ihr Ziel.[4] In der Forschung wird mithin auf die höhere soziale und räumliche Mobilität von Jüdinnen:Juden im Vergleich zur übrigen Bevölkerung des Kaiserreiches hingewiesen, wobei Monika Richarz die Tendenz des jüdischen Bürgertums treffend zusammenfasste: „Die meisten jüdischen Familien zogen während des Kaiserreiches vom Land und aus den Kleinstädten in die Großstädte, wo sie ihre Kinderzahl einschränkten, die Ausbildung ihrer Kinder verbesserten und mit dem wirtschaftlichen Aufstieg in immer größerer Zahl den Lebensstil des Bürgertums annahmen.“[5]

Über Juden als *Paradigma der Verbürgerlichung* (Shulamit Volkov), ebenso wie über die Annahme einer großflächigen Verbürgerlichung von Juden im Kaiserreich überhaupt, ist in der Forschung gestritten worden. Berücksichtigt man die Situation von Gustav Landauers Eltern, die in Karlsruhe ein Wohn- und Geschäftshaus bauten und ein erfolgreiches Schuhgeschäft führten, kann die Familie als bürgerlich bezeichnet werden, auch im Hinblick auf die in der Forschung konstatierten Entwicklungen zur beruflichen und sozialen Struktur der Juden in dieser Zeit.[6] Durch

---

3 Unter anderem Steininger, Gustav Landauer, S. 20; Kosuch, Missratene Söhne, S. 82; Knüppel, „Freiheit ist heute schon da.“ Gustav Landauers poetischer Anarchismus, S. 664.

4 Knüppel, Gustav Landauers Briefe an Clara Tannhauser 1892, S. 9; Herzig, Jüdische Geschichte in Deutschland, S. 186; Sieg, Das Judentum im Kaiserreich (1871 – 1918). Generell zur Gründung des Deutschen Kaiserreiches siehe u. a. Ullmann, Das Deutsche Kaiserreich 1871 – 1918; Ullrich, Die nervöse Großmacht 1871 – 1918. Aufstieg und Untergang des deutschen Kaiserreichs; Nonn, 12 Tage und ein halbes Jahrhundert.

5 Richarz, Monika: Die Entwicklung der jüdischen Bevölkerung. In: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd. 3: Umstrittene Integration 1871 – 1918. Hrsg. von Steven M. Lowenstein, Paul Mendes-Flohr, Peter Pulzer u. Monika Richarz München 1997. S. 13 – 38, hier S. 13.

6 Siehe beispielsweise folgende Beiträge: Volkov, Shulamit: Die Verbürgerlichung der Juden in Deutschland als Eigenart und Paradigma. In: Bürgertum im 19. Jahrhundert. Bd. 3: Verbürgerlichung, Recht und Politik. Hrsg. von Jürgen Kocka. Göttingen 1995. S. 105 – 133; Volkov, Jüdische Assimilation und Eigenart im Kaiserreich; van Rahden, Till: Von der Eintracht zur Vielfalt: Juden in der Geschichte des deutschen Bürgertums. In: Juden, Bürger, Deutsche: Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800 – 1933. Hrsg. von Andreas Gotzmann, Rainer Liedtke u. Till van Rahden. Tübingen 2001. S. 9 – 31; Gotzmann, Zwischen Nation und Religion: Die deutschen Juden auf der Suche nach einer bürgerlichen Konfessionalität; Blaschke, Olaf: Bürgertum und Bürgerlichkeit im Spannungsfeld des neuen Konfessionalismus von den 1830er bis zu den 1930er Jahren. In: Juden, Bürger, Deutsche: Zur Ge-

diese Bürgerlichkeit war Gustav Landauers Kindheit und Jugend geprägt. Er ging zur Schule, ins Theater und las viel, vor allem Klassiker wie Goethe, Schiller oder Kleist.

Bildung hatte einen hohen Stellenwert in der Familie Landauer, allen drei Söhnen wurde eine Schulbildung und ein Studium ermöglicht. Gustav Landauer interessierte sich schon früh für Literatur und Philosophie – dieser Bildungsdrang findet sich in einem von der Forschung ausgemachten Trend innerhalb des jüdischen Bürgertums. In diesem Rahmen machte beispielsweise Shulamit Volkov auf die Übernahme einer bürgerlichen Sprache und des Bildungsideals aufmerksam.[7] Während sich im 19. Jahrhundert weltliche Bildung neben der religiösen – wie in der Interpretation des Diktums *Tora im Derech Eretz* von Samson Raphael Hirsch festgehalten – zu etablieren begann, ersetzte die weltliche Bildung gegen Ende des Jahrhunderts zunehmend die religiöse und bot einen Weg zur Akkulturation an die nichtjüdische Mehrheitsgesellschaft. Da der Bildungsbegriff, wie George Mosse festhielt, nicht nur Wissen bedeutete, sondern ebenso „charakterliche und sittliche Erziehung", entwickelte sich im Nachgang an die jüdische Aufklärung und Emanzipation ein auf Bildung basierendes jüdisches Selbstverständnis, Teil der deutschen Bevölkerung und des deutschen Volkes zu sein.[8] Bildung war für Juden in Deutschland eine Möglichkeit der Integration und wurde zu einem zentralen Moment des jüdisch deutschen Bewusstseins. Diese Stellung von Bildung diente auch einer Annäherung an das Bürgertum der deutschen Gesellschaft, da sich dieses seit dem 19. Jahrhundert immer mehr mit den Werten der Bildung identifizierte.[9]

schichte von Vielfalt und Differenz 1800 – 1933. Hrsg. von Andreas Gotzmann, Rainer Liedtke u. Till van Rahden. Tübingen 2001. S. 33 – 66; Haibl, Michaela: Im Widerschein der Wirklichkeit: Die Verbürgerlichung und Akkulturation deutscher Juden in illustrierten Zeitschriften zwischen 1850 und 1900. In: Juden, Bürger, Deutsche: Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800 – 1933. Hrsg. von Andreas Gotzmann, Rainer Liedtke u. Till van Rahden. Tübingen 2001. S. 217 – 237; Gotzmann, Liedtke u. van Rahden, Einleitung. In: Juden, Bürger, Deutsche: Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800 – 1933. Hrsg. von Andreas Gotzmann, Rainer Liedtke u. Till van Rahden. Tübingen 2001. S. 1 – 7; Kaplan, Marion: Jüdisches Bürgertum: Frau, Familie und Identität im Kaiserreich. Hamburg 1997; Reinke, Geschichte der Juden in Deutschland, S. 77; zuletzt vermittelnd: van Rahden, Till: Juden und die Ambivalenzen der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland von 1800 bis 1933. In: Was war deutsches Judentum? 1870 – 1933. Hrsg. von Christina von Braun. Berlin 2015. S. 249 – 261; zur sozioökonomischen Entwicklung siehe Richarz, Monika: Berufliche und soziale Struktur. In: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd. 3: Umstrittene Integration 1871 – 1918. Hrsg. von Steven M. Lowenstein, Paul Mendes-Flohr, Peter Pulzer u. Monika Richarz. München 1997. S. 39 – 68, hier S. 49, S. 67; sowie Volkov, Jüdische Assimilation und Eigenart im Kaiserreich, S. 135 – 136.

7 Volkov, Die Verbürgerlichung der Juden in Deutschland als Eigenart und Paradigma, S. 132 – 133.

8 Mosse, George L.: Jüdische Intellektuelle in Deutschland: Zwischen Religion und Nationalismus. Frankfurt am Main, New York 1992. S. 22.

9 Mosse, Jüdische Intellektuelle, S. 21 – 23, S. 28; Mendes-Flohr, Jüdische Identität, S. 20 – 21.

Bildung stand bei den Landauers nicht nur formal hoch im Kurs, sondern der junge Gustav Landauer interessierte sich für Theater und Literatur, wie er immer wieder seinem Tagebuch anvertraute.[10] In diesem Tagebuch notierte er auch seine vielzähligen Versuche selbst zu schreiben, darunter sind Dramen, Novellen, Gedichte und Abhandlungen.[11] Mit zunehmendem Alter wurde Gustav Landauer die Frage nach seinem künftigen Beruf und in diesem Zusammenhang zu seiner weiteren Ausbildung immer öfter gestellt. Sein Vater hatte spezielle Vorstellungen, was das Berufsleben seines jüngsten Sohnes anging, nach Landauers Tagebuch vom 8. April 1885 war der erste Wunsch von Hermann Landauer, dass Gustav Zahnarzt würde, dieser weigerte sich aber strikt, sodass als nächster Vorschlag ein Studium der Chemie im Raum stand. Zu diesem Zeitpunkt träumte Landauer aber noch von einer Teilhabe an einem Kolonialwarenladen.[12] Knapp zwei Wochen später machte Landauer einen emotionalen Eintrag in seinem Tagebuch, indem er seiner Weigerung Ausdruck verlieh dem Wunsch seines Vaters zu folgen. Der Fünfzehnjährige rebellierte und wollte keinen Beruf nur des Geldes wegen ausüben.[13] Im Herbst schien ein Kompromiss ausgehandelt worden zu sein: Landauer wollte nun Philologie studieren und der Vater hatte nichts dagegen. Allerdings waren noch einige Dinge zu bedenken: Die Kosten seien recht hoch, außerdem musste Landauer die Schule wechseln, vom Realgymnasium auf ein humanistisches Gymnasium, u. a. um Griechisch zu lernen.[14] Hier wird deutlich, dass der junge Landauer das Ethos von Bildung verinnerlicht hatte. Sein Fokus auf deutschsprachige und klassische Autoren unterstreicht die Darstellung in der Forschung, dass durch Bildung ein Weg in die deutsche Gesellschaft gebahnt werden sollte; Akkulturation ist hierbei das Stichwort.[15] Darüber hinaus zeigt die Hartnäckigkeit der Eltern, dass Landauer etwas studieren sollte, wie sehr sie am Bildungserfolg ihrer Kinder interessiert waren.

---

10 Kiefer-Nebelung, Elke, H.G. Müller und Nancy Nolthinger: Eine Jugend in Karlsruhe. In: Gustav Landauer (1870 – 1919). Von der Kaiserstraße nach Stadelheim. Hrsg. von Literarische Gesellschaft Karlsruhe. Eggingen 1994. S. 7 – 15; Knüppel, Briefe und Tagebücher.

11 Knüppel, Gustav Landauers Briefe an Clara Tannhauser 1892, S. 9 – 10; Gustav Landauers Eintragungen in seinem Tagebuch, in: Knüppel, Briefe und Tagebücher, Bd. 1: u. a. S. 21, S. 25 – 26, S. 31, S. 33, S. 40.

12 Gustav Landauers Eintragung in seinem Tagebuch 8.04.1885, in: Knüppel, Bd. 1: S. 37.

13 Gustav Landauers Eintragung in seinem Tagebuch 25.04.1985, in: Knüppel, Bd. 1: S. 39.

14 Gustav Landauers Eintragung in seinem Tagebuch 28.10.1885, in: Knüppel, Bd. 1: S. 41.

15 In der Forschung wird über die Verwendung und inhaltliche Bestimmung der Begriffe Assimilation und Akkulturation debattiert. Dabei ist die wissenschaftliche Diskussion so weit, dass vereinfacht ausgedrückt mit Assimilation die kulturelle Selbstaufgabe einer Minderheit und dessen möglichst vollständige Anpassung an die dominante Mehrheitsgesellschaft verstanden wird. Da Assimilation als Quellenbegriff zu finden ist und dort eine negative Konnotation erhalten hat sowie als Begriff aus der Biologie biologistische Implikationen in sich birgt, wird er weitgehend als ana-

lytisch unbrauchbar angesehen. Akkulturation wird meist als reziproker Prozess kultureller Beeinflussung und Aneignungen zwischen Minder- und Mehrheitsgesellschaft verstanden. Also – aus Perspektive einer Minderheit – „Elemente der eigenen Kultur waren mit den Elementen der Mehrheitskultur eine Bindung eingegangen und hatten etwas Neues geschaffen." (Herzig, Jüdische Geschichte in Deutschland, S. 200). Hier ließe sich mit Till van Rahden einwenden, dass es ratsam sein könnte, sich vom Konzept der Minder- und Mehrheitsgesellschaft zu verabschieden und nicht davon auszugehen, dass es eine „universale, alles dominierende Mehrheitskultur" gab, sondern eher „eine Vielzahl von sich ständig verändernden partikularen Identitäten, die sich wechselseitig beeinflussten. Jenseits dieser partikularen Entwürfe bildete sich ein öffentlicher Raum der gemeinsamen Kultur." (van Rahden, Juden und die Ambivalenzen der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland von 1800 bis 1933, S. 259). Dies bedeutete allerdings nicht, dass alle dieselbe Möglichkeit hatten, in der Öffentlichkeit gehört zu werden, wie van Rahden ebenfalls deutlich macht.

Akkulturation ordnet jüdische Kultur nicht der deutschen unter wie es das Konzept der Assimilation zu tun scheint. Beide Begriffe versuchen einen Prozess zu beschreiben, bei dem sich das individuelle Selbstverständnis von Juden als auch deren Lebenswege in der Moderne an die Bedingungen der Zeit anpassten, die durch Polaritäten wie zwar zunehmende rechtliche Gleichstellung, aber gesellschaftliche Diskriminierung; Säkularisierung und Ablösung von jüdischer Religion als identitätsstiftendem Element, geprägt war. Juden suchten nach einem neuen Selbstverständnis und Platz innerhalb der gesellschaftlichen Ordnung; begleitet wurde dieser Prozess durch die Verbürgerlichung. Daher wird in dieser Arbeit von Akkulturation gesprochen, nicht um einen spezifischen Prozess zu beschreiben, sondern, um die mit der Verbürgerlichung einhergehenden Phänomene wie zunehmende Säkularisierung bis hin zu Aus- und Übertritten, die Infragestellung jüdischer Traditionen, Aneignung deutschsprachiger Kultur in Form von Literatur, Musik, Kunst und Theater etc. zu kennzeichnen. Diese Aneignung wird als reziproker Prozess verstanden, der sowohl die jüdischen als auch nichtjüdischen Gesellschaften in Deutschland veränderte, sodass damit auch Tendenzen gekennzeichnet sind, die bisher unter dem Begriff Assimilation subsumiert wurden.

Till van Rahden macht unlängst darauf aufmerksam, dass der Begriff der Akkulturation ebenso „schillernd und ideologisch aufgeladen war und ist wie das Konzept Assimilation." (Van Rahden, Till: Vielheit. Jüdische Geschichte und die Ambivalenzen des Universalismus. Hamburg 2022. S. 138). Diese Erkenntnis deutet auf das Problem hin, dass es mit der Verwendung eines der Begriffe nicht getan ist. Van Rahden plädiert für eine differenzierte Sicht auf die Begriffe, denn hinter dem Konzept Akkulturation stünde nur eine andere Deutung des Assimilationsbegriffes, im Sinne einer Perspektive der Chance für Eigenständigkeiten bei der Anpassung an die vermeintliche Mehrheits- oder Dominanzgesellschaft. (Van Rahden, Vielheit, S. 138, S. 143 – 144). Die Aufgabe bestünde also vielmehr darin mit den verschiedenen Lesarten von Assimilation neue Sichtweisen auf das Spannungsverhältnis von Partikularität und Universalität zu gewinnen. (Van Rahden, Vielheit, S. 144). Zwar wird in dieser Arbeit ein Blick auf die verschiedenen Spannungsfelder geworfen, doch bleibt Akkulturation der genutzte Begriff dieser Arbeit.

Als Komplementärbegriff zu Assimilation/ Akkulturation führte Shulamit Volkov Dissimilation in die Debatte ein. Dieser sollte auf die Tendenz Ende des 19. Jahrhunderts in Deutschland hinweisen, dass durch den Druck des Antisemitismus und „der inneren Dynamik der Assimilation selbst", ein Prozess der Wiederaneignung, vor allem unter verbürgerlichten und gebildeten Juden, als jüdisch verstandener Traditionen und Ideen einsetzte. Assimilation, Akkulturation und Dissimilation lassen sich so also als dialektisch aufeinander bezogene Prozesse verstehen, die die jüdische Gesellschaft des deutschen Kaiserreichs prägten. (Zitat siehe Volkov, Shulamit: Die Dynamik der Dissimilation: Deutsche Juden und die osteuropäischen Einwanderer. In: Antisemitismus als kultureller Code: Zehn

Gustav Landauer ist in dieser Phase seines Lebens Teil des akkulturierten jüdischen Bürgertums, das bedeutet allerdings nicht, dass die Familie gar keinen Bezug mehr zu ihren jüdischen Traditionen hatte. So beispielsweise hielt Paul Mendes-Flohr fest, dass Akkulturation nicht pauschal „mit einer Preisgabe des Judentums gleichgesetzt werden [kann].“ Auch wenn akkulturierte Juden auf der eben beschriebenen Verbindung von Jüdischsein, Bürgerlichkeit und Bildung „nicht mehr auf eine einfache und eindeutige Weise jüdisch [waren].“[16]

Das frühe und familiäre Umfeld Landauers war jüdischer geprägt, als es die Forschungsliteratur mitunter vermuten lässt. Es ist Carolin Kosuch mit ihrer Rekonstruktion Landauers früher Jahre und seines Umfeldes zu verdanken, dass seine Nähe zu jüdischen Traditionen und Lebensformen deutlicher wurden. Außerdem hat Christoph Knüppel wichtige genealogische Zusammenhänge aufgezeigt sowie auf die enge Beziehung zur Verwandtschaft aus dem ländlichen Judentum hingewiesen.[17] Die Großeltern und andere Verwandte lebten noch in Württemberg, das von Dörfern mit hoher jüdischer Bevölkerung geprägt war. Dort war er in den Ferien zu Besuch, auf Hochzeiten eingeladen und aus diesem Milieu kamen seine ersten Liebesbeziehungen.[18] Monika Richarz zeigte, dass im Milieu des ländlichen Judentums die Tradition einen hohen Stellenwert besaß, wenngleich auch oft nur aus sozialen Gründen. Außerdem machte sie deutlich: „Jede jüdische Familie, war sie auch noch so säkularisiert, kannte jüdische Traditionen, bewahrte oder vernachlässigte sie – oder machte Witze über sie. Aber die Tradition war da, wenn auch oft nur noch in Resten, und sie bestimmte das Leben der jüdischen Familie in unterschiedlichem Grade mit.“[19] Gleichzeitig kann diese Tendenz, wie Shulamit Volkov dies tut, als Aushöhlung jüdischer Familientradition interpretiert werden

Essays. München 2000. S. 166 – 180, hier S. 168; Zur Debatte, den Positionen und einzelnen Kritiken siehe Brechenmacher, Thomas und Michał Szulc: Neuere deutsch-jüdische Geschichte: Konzepte – Narrative – Methoden. Stuttgart 2017. S. 117 – 129; Volkov, Die Verbürgerlichung der Juden in Deutschland als Eigenart und Paradigma, S. 109, S. 127, S. 132 – 133; Wiese, Christian: Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland: Ein Schrei ins Leere? Tübingen 1999. S. 45 – 46; Volkov, Die Dynamik der Dissimilation: Deutsche Juden und die osteuropäischen Einwanderer; Volkov, Jüdische Assimilation und Eigenart im Kaiserreich, S. 132 – 133, S. 137, S. 145; Haibl, Im Widerschein der Wirklichkeit, S. 232; Gotzmann, Zwischen Nation und Religion: Die deutschen Juden auf der Suche nach einer bürgerlichen Konfessionalität, S. 242; Mendes-Flohr, Jüdische Identität, S. 17, S. 80 – 81; Herzig, Jüdische Geschichte in Deutschland, S. 20).

16 Beide Zitate: Mendes-Flohr, Jüdische Identität, S. 17.

17 Kosuch, Missratene Söhne; Knüppel, Gustav Landauers Briefe an Clara Tannhauser 1892.

18 Knüppel, Briefe und Tagebücher.

19 Richarz, Monika: Frauen in Familie und Öffentlichkeit. In: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd. 3: Umstrittene Integration 1871 – 1918. Hrsg. von Steven M. Lowenstein, Paul Mendes-Flohr, Peter Pulzer u. Monika Richarz. München 1997. S. 69 – 100, hier S. 78.

wie es sich durch Nichteinhaltung des Schabbats oder Nichtbegehen der Feiertage ausdrückte. Dennoch kommt auch Volkov zu dem Schluss, dass dies der Weg zu einer neuen jüdisch deutschen Erscheinungsform wurde, die nicht mehr traditionell, aber dennoch spezifisch jüdisch war.[20]

Auf die Herausforderungen und Komplexitäten des ländlichen Judentums, insbesondere bei dessen Erforschung, hat Monika Richarz hingewiesen.[21] In dem von ihr und Reinhard Rürup herausgegebenen Band zum *Jüdischen Leben auf dem Lande* sind viele Detailstudien zum ländlichen Judentum gesammelt, über die dynamische Entwicklung und die regionalen Unterschiede in der religiösen Praxis auf dem Land schreibt Steven Lowenstein unter anderem, dass es auf dem Land problematisch sei mit den „städtischen Begriffen von ‚liberal' und ‚orthodox' zu denken […]".[22] Er plädiert für die Betrachtung dieses Judentums als Volksreligiosität, da diese sich meist eher an Bräuchen und Sitten orientierte als an normativen Texten. Grundsätzlich zeigt Lowenstein die Wandlungsfähigkeit der ländlichen Gemeinde, verweist jedoch auf den langsameren Charakter der Veränderungen. [23]

Das Leben in den Dörfern und Kleinstädten in Württemberg beschreibt Utz Jeggle in *Judendörfer in Württemberg*. Buttenhausen und Bad Buchau am Federsee sind darin reichlich vertreten. Jeggle gibt nicht nur einen Überblick über die Veränderungen in den Gemeinden, sondern beschreibt auch das Alltagsleben. Gerade diesem Alltag und der Volksfrömmigkeit begegnete Landauer bei seinen Verwandtenbesuchen. Buttenhausen ist nach Christoph Knüppel ein Ort, in dem 1890 ca. 45 % Juden waren, von 710 Einwohnern seien 324 Juden gewesen. Jeggle gibt für das Jahr 1886 312 Juden an. Weiterhin beschreibt Jeggle das Alltagsleben und die entsprechenden Bräuche in jüdischen Landgemeinden, dabei gibt er Einblicke in die Praxis der jeweiligen Gemeinden. In der Beschreibung, wie die Feiertage und der Schabbat in den ländlichen Gemeinden gefeiert wurden, spiegelt sich ein Festhalten an Bräuchen und Ritualen durch die Landgemeinde wider. Allerdings spricht Jeggle summarisch für alle Gemeinden, zu denen er forschte, sodass die

20 Volkov, Jüdische Assimilation und Eigenart im Kaiserreich, S. 138.

21 Richarz, Monika: Ländliches Judentum als Problem der Forschung. In: Jüdisches Leben auf dem Lande: Studien zur deutsch-jüdischen Geschichte. Hrsg. von Monika Richarz u. Reinhard Rürup. Tübingen 1997. S. 1 – 8.

22 Lowenstein, Steven M.: Jüdisches religiöses Leben in deutschen Dörfern. Regionale Unterschiede im 19. und frühen 20. Jahrhundert. In: Jüdisches Leben auf dem Lande: Studien zur deutsch-jüdischen Geschichte. Hrsg. von Monika Richarz u. Reinhard Rürup. Tübingen 1997. S. 219 – 229, hier S. 220.

23 Lowenstein, Jüdisches religiöses Leben, S. 220 – 221, hier S. 229.

Aussagekraft für die konkreten Verhältnisse in Buttenhausen zwar vermindert ist, dennoch wohl in seiner Tendenz auch für Buttenhausen gelten dürfte.[24]

So erlebte Landauer bei seinen Besuchen von Verwandten sowohl das traditionelle Judentum auf dem Land als auch die Schattierungen des *akkulturierten* Judentums in seinem Elternhaus und weiteren Verwandten.[25] Sein Tagebuch und die frühen Briefe geben Einblicke in diese Reisen, die er auch während des Studiums unternahm. So besuchte er im September 1884 Verwandte in Riedlingen an der Donau, Buttenhausen und Bad Buchau, auf diesen Besuch kommt er in einem Eintrag Ende Dezember 1884 zurück und beschrieb ihn als anregenden Ort. Drei Jahre später, 1887, schrieb er seinem Freund Emil Blum-Neff über einen solchen Besuch, wie auch im August und September 1888. Regen Briefverkehr hatte er ebenfalls mit seinem Vetter Hugo, mit Clara Tannhauser und Rosa Landauer. Sie alle stammten aus dem ländlich geprägten jüdischen Milieu.[26] Landauer bewegte sich innerhalb dieses jüdischen Milieus, wenngleich er sich selbst vom religiösen Judentum distanzierte und offen zugab, dass er die „Sitten und Gebräuche dieser Welt nur wenig kenne, und manche von denen, die mir bekannt sind, mich herzlich kalt lassen […]“[27]. Seine lebenslange Verbindung zu seinem Vetter Hugo Landauer ebenso wie zu Rosa Landauer und Clara Tannhauser deuten auf ein zwar nicht ungebrochenes, doch dauerndes Verhältnis ins ländliche Judentum, welches sich allerdings mit der Zeit ebenfalls modernisierte und säkularisierte. Landauers Verbindung in dieses jüdische Milieu zeigte sich auch in seinen frühen Liebesbeziehungen.

Auf der Hochzeit eines Cousins Anfang September 1889 begegnete Gustav Landauer der in Ulm lebenden Ida Wolf. Sie fiel ihm auf und er begann sofort für sie zu schwärmen; das drückte er am nächsten Tag in einem Brief an Ida Wolf aus, den er aus Buttenhausen schrieb und in dem er begann, um sie zu werben – vorerst ohne Erfolg. Ab Ende Dezember 1889 häuften sich allerdings die Briefe und es entwickelte sich so etwas wie eine Briefbeziehung. Ida Wolfs Eltern untersagten ihrer Tochter aber alsbald den Kontakt mit Landauer. Die Beziehung brach auseinander, als Landauer ihr seinen Text *Frau Tolle* schickte, der Ida Wolf empörte.[28]

24 Jeggle, Utz: Judendörfer in Württemberg. Tübingen 1999. S. 197–218, S. 231–233; Knüppel, Gustav Landauers Briefe an Clara Tannhauser 1892, S. 9.

25 Kosuch, Missratene Söhne, S. 80–105.

26 Gustav Landauers Eintragungen in seinem Tagebuch 6.09.1884, 26.12.1884, in: Knüppel, Briefe und Tagebücher, Bd. 1: S. 21, S. 28; Gustav Landauer an Emil Blum-Neff, 17.08.1887 sowie 27.08.1888, 18.09.1888, in: Knüppel, Bd. 1: S. 45, S. 47–49; zu den Briefen siehe Knüppel, Gustav Landauers Briefe an Clara Tannhauser 1892; sowie die Briefe ab 1888, in: Knüppel, Briefe und Tagebücher.

27 Gustav Landauer an Ida Wolf, 4.09.1889, in: Knüppel, Briefe und Tagebücher, S. 60.

28 Steininger, Gustav Landauer, S. 26–27; sowie Knüppel, Briefe und Tagebücher.

Die letzten überlieferten Briefe datieren auf den 29. Juni sowie den 17. Juli 1891. Eine Zusammenfassung der Beziehung zu Ida Wolf aus Sicht Landauers findet sich in einem Brief an Clara Tannhauser vom 7. Mai 1892. Diese wollte etwas über die vorherige Beziehung wissen, denn 1892 verliebten sich Clara Tannhauser aus Buttenhausen und Gustav Landauer ineinander. Sie kannten sich schon länger, wahrscheinlich ab 1888, war sie doch die Schwester seines Studienfreundes Moritz Tannhauser.[29] Ähnlich wie bei Ida Wolf lässt sich die Beziehung im Briefwechsel bzw. in den Briefen Landauers nachvollziehen. Ediert und exzellent eingeleitet hat diese Briefe Christoph Knüppel. Da sich die Beziehung auf das Jahr 1892 beschränkte und von Mai bis November hielt, könnte sie großzügig als Sommerliebe charakterisiert werden. Anders als bei Ida Wolf schien es Landauer insoweit ernster zu sein, als dass sich Clara Tannhauser und Gustav Landauer heimlich verlobten und Landauer immer wieder versuchte Clara Tannhauser dazu zu bewegen aus Württemberg wegzuziehen, beispielsweise zu ihm nach Berlin. Die Beziehung zerbrach, da sich Landauer – mittlerweile in Berlin ansässig – auf einer Veranstaltung der *Neuen Freien Volksbühne* in die nichtjüdische Arbeiterin Margarethe Leuschner verliebte. Leuschner löste Clara Tannhauser ab und markierte eine Hinwendung zum nichtjüdischen Arbeitermilieu. Landauer heiratete Margarethe Leuschner und bekam mit ihr zwei Kinder, wobei das zweite Kind, Annie, im Alter von zwei Jahren starb. Ende 1899 ging diese erste Ehe endgültig auseinander, als Gustav Landauer auf Hedwig Lachmann traf, die seine zweite Ehefrau werden sollte und mit der er bis zu ihrem Tod 1918 zusammenblieb.[30] Landauer bewegte sich selbstverständlich unter seinen jüdischen Verwandten und Bekannten, ihm waren Bräuche mitunter unbekannt, doch war er auf Hochzeiten, Beerdigungen und bei Besuchen den Gepflogenheiten des ländlichen Judentums ausgesetzt. Gerade auch seine ersten Liebesbeziehungen stammten aus dieser Gruppe.

In der Tat finden sich in den Quellen für seine Jugend und junge Erwachsenenzeit recht viele Hinweise auf die Präsenz von jüdischen Bräuchen, Traditionen, Menschen und seinem jüdischen Selbstverständnis. Dazu gehört unter anderem die

---

29 Gustav Landauer an Clara Tannhauser, 7.05.1892, in: Knüppel, Briefe und Tagebücher, Bd. 1: S. 171; Knüppel, Gustav Landauers Briefe an Clara Tannhauser 1892, S. 16–17.

30 Zur Beziehung mit Clara Tannhauser siehe Knüppel, Gustav Landauers Briefe an Clara Tannhauser 1892; zur Beziehung mit Margarethe Leuschner siehe bspw. Steininger, Gustav Landauer, S. 43–57. Zur Beziehung von Gustav Landauer und Hedwig Lachmann siehe Seemann, Birgit: Gustav Landauers „Bund" mit der jüdischen Dichterin Hedwig Lachmann. In: Gustav Landauer (1870–1919): eine Bestandsaufnahme zur Rezeption seines Werkes. Hrsg. von Leonhard M. Fiedler, Renate Heuer u. Annemarie Taeger-Altenhofer. Frankfurt am Main, New York 1995. S. 187–203; zu Hedwig Lachmann allgemein siehe einführend Venske, Sebastian: Hedwig Lachmann (1865–1918). In: Handbuch Anarchismus. Hrsg. von Thomas Friedrich. Wiesbaden 2022. https://doi.org/10.1007/978-3-658-28531-9_28-1. S. 1–6.

Lektüre von Moses Mendelssohns *Phädon* oder eine Diskussion mit seinem Bruder Friedrich über Judentum und Christentum und deren Hauptunterschied, der sich mit „starre Gerechtigkeit u. die Gnade Gottes“ zusammenfassen ließe. Der 14-jährige Landauer folgerte in seinem Tagebuch: „[E]in guter, fast makelloser Mensch glaube an Gerechtigkeit, da er keine Gnade brauche […]“.[31] In seinen Briefen an Ida Wolf verwies er zum einen auf ihr Zusammentreffen bei der Hochzeit eines Verwandten, wobei die Zeremonie in der Synagoge abgehalten wurde, zum anderen thematisierte er immer wieder seine Kritik am institutionalisierten Judentum.[32] Über Religion, Zweifel und seine Familienverhältnisse sprach Landauer mit seinem langjährigen Freund Emil Blum-Neff. Dabei gab er zu verstehen, dass er einen einfachen Glauben verstehe, doch er selbst könne nicht an einen Gott glauben, er habe vielmehr eine eigene Religion. Gott, so Landauer in einem Brief an seinen Freund am 18. April 1889, war, ist und wird niemals sein, doch „er ist / das *Ideal, dem wir uns stetig nähern, ohne es jemals ganz zu erreichen.*“[33] Dieses Ideal führte Landauer in einem Brief im Januar 1890 weiter aus: „[Der Idealismus] ist die einzige Art der Religion, die ich anerkenne, und zugleich meine eigene. […] Aber die Welt bleibt ewig, und ewig ihre Entwicklung zum Höheren; bis zum Höchsten, das freilich wie jedes Ideal, immer wieder hinausrückt, immer leuchtender und strahlender wird. Dieses ferne Ideal, dem wir ewig zustreben, ohne es je zu erreichen, ist das einzige, was wir berechtigt sind, Gott zu nennen. Das ist meine Religion.“[34]

Aus diesem Verständnis heraus schrieb Landauer am 22. Januar 1891 an seinen Freund Alfred Moos – auf diesen Brief wies zuerst Carolin Kosuch hin –, in dem er auf dessen Kritik an seinem Vortrag einging, den er vor dem *Neuphilologischen Verein* in Heidelberg hielt. Das Thema war Religion und in seinem Vortrag erteilte er den bestehenden Religionen eine schroffe Absage, so forderte er unter anderem: „Die Religion gilt es zu retten vor den Priestern veralteter Systeme, die wir als falsch erkannt haben – die Systeme, meine ich, nicht die Priester“.[35] Landauers Aufzählung umfasste im Folgenden noch Männer der Wissenschaft, die träge Masse der Arbeitenden und die Reichen, vor denen die Religion zu retten sei. Moos antwortete

---

31 Beide Zitate: Tagebucheintragung vom 24.05.1884, in: Knüppel, Briefe und Tagebücher, Bd. 1: S. 20; zu Mendelssohn siehe Tagebucheintragung vom 8.03.1885, in: Knüppel, Briefe und Tagebücher, Bd. 1: S. 31.

32 Auf die Hochzeit verweist Gustav Landauer an Ida Wolf, 4.09.1889 sowie 12./14.12.1890, in: Knüppel, Briefe und Tagebücher, Bd. 1: S. 60 – 61, S. 58. Zu Landauers Kritik siehe bspw.: Gustav Landauer an Ida Wolf, 15.06.1890, in: Knüppel, Briefe und Tagebücher, Bd. 1: S. 101 – 102.

33 Gustav Landauer an Emil Blum-Neff, 18.04.1889, in: Knüppel, Briefe und Tagebücher, Bd. 1: S. 57– 59, Zitat: S. 59. Hervorhebungen im Original (Herv. i. O.).

34 Gustav Landauer an Emil Blum-Neff, 5.01.1890, in: Knüppel, Briefe und Tagebücher, Bd. 1: S. 71.

35 Wolf, Siegbert: Einleitung. In: Wolf, Siegbert (Hrsg.): Gustav Landauer. Ausgewählte Schriften Band 5. Lich/ Hessen 2012. S. 92.

er nun mit einer Frage auf dessen nicht überlieferte Kritik: „Du meinst, ich müsste aus Rücksicht auf meine Sta[mm]esgenossen (nicht Religionsgenossen) schweigen. Gegen höhere Rücksichten müssten kleinere zurücktreten. Dass ich mich nebenbei als Jude fühle und unsere berechtigten Interessen nicht freizugeben gedenke, hoffe ich noch einmal zeigen zu können. Aber wer ohne innere gefestete und unerschütterliche Überzeugung am mosaischen Glauben festhält, den bekämpfe ich so gut wie die Christen, die das Entsprechende thun."[36] Am 13. Februar 1891 bekräftigte er seine Überzeugungen, doch brachte er als weiteren Schritt Sozialismus und Kommunismus ein und stellte hier erstmals implizit eine Verbindung zwischen Religion und Sozialismus her, ohne allerdings näher darauf einzugehen. Landauer stand in dieser Zeit ganz unter dem Einfluss seiner Lektüre von August Bebels *Die Frau und der Sozialismus.*[37] Doch auch sein Bewusstsein dafür, Jude zu sein, ist aus dem Brief deutlich abzulesen.

Im Kontext seiner Buttenhausenbesuche wird ihm womöglich auch der Streit der Gemeinde mit ihrem Rabbiner Jakob Stern begegnet sein, der 1879, fünf Jahre nach Sterns Amtsantritt, ausbrach. Gemeinde und Rabbiner hatten wohl erhebliche Probleme miteinander, insbesondere Stern klagte – auch öffentlich – über die Gemeinde und diese verweigerte sich ihm. 1883 wurde Stern schließlich entlassen. Landauer war da erst 13 Jahre alt, doch dürfte er in Gesprächen bei Verwandten einiges mitbekommen haben. Darüber hinaus schien die Buttenhausener Gemeinde, wie es Utz Jeggle in seinem Buch *Judendörfer in Württemberg* ausdrückte, ziemlich widerspenstig gewesen zu sein.[38] Seinem Freund Emil Blum-Neff schilderte Landauer, was er unter jüdischen Familienverhältnissen verstand: Im Rahmen eines Konfliktes mit seinem Vater, Landauer brach 1892 sein Studium ab und heiratete Margarethe Leuschner, woraufhin sich sein Vater in Schweigen hüllte, schrieb Landauer: „Du kennst wohl nicht die jüdischen Familienverhältnisse. Solange Einklang herrscht, sehr schön; aber wenn ein Kind selbst nur in geringem

36 Gustav Landauer an Alfred Moos, 22.01.1891, in: Knüppel, Briefe und Tagebücher, Bd. 1: S. 133. Der Begriff des Stammesgenossen kommt nicht von ungefähr. Stamm war nach Till van Rahden ein Schlüsselbegriff des Nationalismus im langen 19. Jahrhundert, was u. a. eine Debatte um die kulturelle Vielfältigkeit der deutschen Nation ermöglichte. Auch in Bezug auf das Judentum gab es diese Überlegungen, zu nennen wäre wohl Moritz Lazarus, der die Position vertrat, dass Juden ein Stamm und eine Religionsgemeinschaft sind. Die Verschiedenheit der Gruppen und Stämme seien kein Widerspruch zur Zugehörigkeit zur deutschen Nation. Es gibt zwar keinen eindeutigen Hinweis darauf, dass Landauer zu dieser Zeit oder später Lazarus Texte dazu kannte, doch die von Landauer entwickelte Idee einer vielfältigen voluntaristischen Nation weisen ein hohes Maß an Ähnlichkeit auf. (Van Rahden, Vielfalt, S. 75 – 77, S. 81, S. 94 – 95)

37 Gustav Landauer an Alfred Moos, 13.02.1891, in: Knüppel, Briefe und Tagebücher, Bd. 1: S. 136 – 137.

38 Zum Streit der Gemeinde mit ihrem Rabbiner Stern siehe: Jeggle, Judendörfer in Württemberg, S. 128 – 133.

eigenen Willen haben will, dann ist es fürchterlicher als in irgendwelcher andern Familie […] Meine Mutter hat mich beschworen, von meinen Ansichten und meiner freien Lebensauffassung und Lebensgestaltung zu lassen und hat mich mit liebevollen Bitten bestürmt; mein Vater hat es mit roher Gewalt, mit Entziehung der finanziellen Mittel und mit einer Flut von Beschimpfungen erzwingen wollen."[39]

Um die Jahrhundertwende ging aus einer Krise des Bürgertums ein neuer Jugendbegriff hervor. Der demographische Wandel und besonders die Folgen der Moderne schlugen sich innerhalb der Gesamtbevölkerung ebenso wie in ihrem jüdischen Teil nieder, unter anderem in den Prozessen der Urbanisierung, der weiteren Säkularisierung und der Verbürgerlichung. Die Erfahrung der zunehmenden Entfremdung von den Ideen und Werten des Elternhauses war ein verbreitetes Phänomen unter jungen Juden. Damit fügten sie sich in die Tendenz der Zeit ein, die durch diese Prozesse *Jugend* als eigenständige Phase erst etablierte, daher spricht man von dieser Zeit auch vom *Zeitalter der Jugend* (Yotam Hotam). Hinzu kamen die Konflikte im Nachgang einer als Assimilation der Eltern empfundenen Akkulturation, einer veränderten Bedeutung der Religion sowie den daraus entstandenen Gefühlen der Orientierungslosigkeit und fehlenden Zugehörigkeit. Ein Beispiel dafür ist Franz Kafka, der diesen Generationenkonflikt in seinem *Brief an den Vater* beschrieb. Vor diesem Hintergrund stellte auch Carolin Kosuch die Entwicklung und Interaktion von und zwischen Erich Mühsam, Fritz Mauthner und Gustav Landauer dar.[40]

Judentum, jüdische Kultur und Tradition war durch seine familiären Banden, in seinem Selbstverständnis und im Rahmen seiner Abgrenzung gegenüber institutionalisierten Religionen in Landauers Leben gegenwärtig. Seine Erfahrungen und Beobachtungen literarisierte Landauer in der Novelle *Lebenskunst* bzw. *Arnold Himmelheber,* die diese jüdischen Zugehörigkeiten und Lebensformen verhandelte.

39 Gustav Landauer an Emil Blum-Neff, 16.12.1892, in: Knüppel, Briefe und Tagebücher, Bd. 1: S. 295.
40 Kafka, Franz: Brief an den Vater. In: http://digbib.org/Franz_Kafka_1883/Brief_an_den_Vater_.pdf, 2005. S. 2 – 20; Hotam, Yotam: Einleitung – Jugend und Moderne. In: Deutsch-Jüdische Jugendliche im „Zeitalter der Jugend". Hrsg. von Yotam Hotam. Göttingen 2009. S. 11 – 17; generell zur jüdischen Jugend siehe ebenfalls Ḥotam, Deutsch-Jüdische Jugendliche im „Zeitalter der Jugend"; Kosuch, Missratene Söhne; Linse, Ulrich: Die Jugendkulturbewegung. In: Das wilhelminische Bürgertum. Zur Sozialgeschichte seiner Idee. Hrsg. von Klaus Vondung. Göttingen 1976. S. 119 – 137; Schatzker, Jüdische Jugend im zweiten Kaiserreich; dieser Generationskonflikt begründete die Suche von jungen Jüdinnen:Juden nach einem post-assimilatorischen Judentum, was sich auch im Zionismus nach 1900 niederschlug, siehe dazu Mendes-Flohr, Paul: Neue Richtungen im jüdischen Denken. In: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd. 3: Umstrittene Integration 1871 – 1918. Hrsg. von Steven M. Lowenstein, Paul Mendes-Flohr, Peter Pulzer u. Monika Richarz. München 1997. S. 333 – 335; Albanis, Elisabeth: German-Jewish cultural identity from 1900 to the aftermath of the First World War: a comparative study of Moritz Goldstein, Julius Bab and Ernst Lissauer. Tübingen 2002. S. 24 – 26.

Die Novelle entstand in ihren Hauptzügen während einer Gefängnishaft Landauers 1893 bis 1894 und trug den Titel *Lebenskunst*, nachdem Landauers Versuche den Text als Buch zu publizieren scheiterten, veröffentlichte er sie als Fortsetzung in den Jahren 1896 bis 1897 in der von ihm redigierten Zeitschrift *Der Sozialist.* Überarbeitet und unter dem Titel *Arnold Himmelheber* wurde sie 1903 in Landauers Band *Macht und Mächte* publiziert.[41]

In der Novelle treten fünf relevante Charaktere auf: Arnold Himmelheber, pensionierter Arzt und Vater von Lysa, seiner herzkranken Tochter. Sie unterhalten eine inzestuöse Beziehung. Daneben spielen Ludwig Prinz, ehemaliger Gänsejunge und nach Himmelhebers Unterweisung nun examinierter Arzt, sowie Judith Tilsiter, Ehefrau von Wolf Tilsiter und Jugendliebe von Ludwig Prinz, die Hauptrollen. Ludwig Prinz und Judith Tilsiter verlieben sich ineinander, beginnen eine Affäre und Judith Tilsiter wird schwanger. Um dem neuen Paar eine Zukunft zu garantieren, tötet Arnold Himmelheber während einer Operation Wolf Tilsiter.[42]

Wolf Tilsiter wird unbestreitbar in grellen antisemitischen Farben gemalt. Corinna Kaiser hat darüber hinaus auf den von Judith Tilsiter verkörperten Topos der *schönen Jüdin* aufmerksam gemacht, was ebenso antisemitische Klischees bedient. Diesen Befund hat zuletzt Almut Laufer in ihrer Studie zum *Landjudentum* in der deutsch-jüdischen Erzählliteratur bekräftigt. Dabei gelang es Laufer für die Landauersche Erzählung nicht nur den nietzscheanischen Einfluss zu betonen, sondern auch ihn in die Tradition jüdisch deutscher Literatur über das *Landjudentum* einzuordnen. Darüber hinaus problematisiert Laufer das Motiv der Jüdin Judith, die durch den Tod des als *ewigen Juden* zum Typus gemachten Wolf Tilsiter und die durch das erwartete Kind mit dem Nichtjuden Ludwig Prinz erlöst werden soll. Die Erlösung gelingt nur im Bruch von Konventionen. Laufer schließt aus der Novelle außerdem Landauers Versuch „der Überwindung der eigenen, jüdischen Herkunft."[43] Das Judentum, so Laufers Deutung der Novelle, stehe der romanti-

---

41 Kaiser, Gustav Landauer als Schriftsteller, S. 208 – 209; für einen Forschungsüberblick zur Novelle siehe neben Kaiser: Kunze, Sebastian: The Cultural Heretic. Gustav Landauer as a Radical Writer. In: Jewish Radicalisms: Historical Perspectives on a Phenomenon of Global Modernity. Hrsg. von Frank Jacob und Sebastian Kunze. Berlin 2019. S. 391 – 419; sowie: Laufer, Almut: Land, Dorf, Kehilla: „Landjudentum" in der deutschen und deutsch-jüdischen Erzählliteratur bis 1918. Berlin 2020. v. a. S. 411 – 437; Landauer, Gustav: Macht und Mächte. Berlin 1903.

42 Ausführlichere Inhaltsangaben finden sich u. a. bei Kaiser, Gustav Landauer als Schriftsteller und Kunze, The Cultural Heretic. Die wesentlichen Aspekte zu dieser Landauerschen Geschichte sind in der Forschung behandelt worden, vor allem die Darstellungen der jüdischen Figuren und damit zusammenhängend die antisemitischen Bilder, die Landauer nutzt und auch das Motiv der Bildung.

43 Laufer, Land, Dorf, Kehilla, S. 426; allgemein zur Novelle und dem vorgestellten Interpretationsansatz siehe Laufer, Land, Dorf, Kehilla, S. 411 – 437.

schen Vorstellung zu einem Zurück-zur-Natur im Wege, und ließe sich nur durch den Tod des *ewigen Juden* bewerkstelligen.[44]

Demgegenüber verstehe ich die Novelle als literarisierten Ausdruck von Landauers Suche nach Orientierung und seiner Auseinandersetzung mit seiner jüdischen Herkunft. In der Novelle spiegelt sich Landauers Ambivalenz gegenüber diesem Erbe und seiner Suche nach einem Ausweg. Zu diesem Zweck seien die jüdischen Figuren der Novelle in Erinnerung gerufen: Wolf Tilsiter, Judith Tilsiter und – wie ich in *The Cultural Heretic* argumentiere – Arnold Himmelheber.[45] Dem steht der nichtjüdische Ludwig Prinz gegenüber. Wolf Tilsiter wird als Typus eines ländlichen Juden dargestellt, mit antisemitischen Stereotypen zu einer Karikatur entstellt: grob, an äußeren Bräuchen festhaltend, geldgierig. Ihm steht der weltgewandte, offene Himmelheber gegenüber, der Religionen und bürgerliche Normen hinter sich gelassen hat. Landauer stellt verschiedene jüdische Lebensformen gegenüber, wobei das traditionelle, an äußeren Ritualen festhaltende Judentum verworfen wird. Doch nicht zugunsten eines liberalen Judentums oder gar eines Übertritts zum Christentum, sondern vielmehr in der Überwindung der Trennung von Juden und Christen durch das noch ungeborene Kind von Judith Tilsiter und Ludwig Prinz sowie die Annahme einer *eigenen* neuen Religion. Religion in dem Sinne wie Landauer es in den Jahren zuvor in seinen Briefen andeutete, also ein hohes Ideal, das er in Gegensatz zur institutionalisierten Religion stellte. Diese Emanzipation von der Religion und eingedenk Landauers eigenem Austritt aus der jüdischen Gemeinde 1892, zeigt, dass Landauer sich selbst nicht mehr als Teil einer Religionsgemeinschaft sah, er sich aber dennoch mit seinem jüdischen Erbe auseinandersetzte. So trifft die Analyse und Kritik bezüglich der antisemitischen Bilder bei Landauer wie sie unter anderem Corinna Kaiser und Almut Laufer herausarbeiteten, zu. Zu diesem Bild gehört allerdings auch Landauers Engagement jener Jahre, das Antisemitismus explizit zurückwies und verurteilte.[46] Landauer zeigt

---

44 Laufer, Land, Dorf, Kehilla, S. 437.

45 In einer Szene trägt Himmelheber ein samtenes Käppchen und liest in einem dicken Buch, dies interpretiere ich weiterhin als Kippa und Tanach, sodass Himmelheber meines Erachtens ebenfalls jüdisch ist, siehe Kunze, The Cultural Heretic, S. 409; dies steht in Kontrast zum Rest der Forschung, bspw. Kaiser, Gustav Landauer als Schriftsteller, S. 233.

46 Beispielsweise trat er den antisemitischen Äußerungen Gustav Westmanns (1844 – 1910) entgegen in: Landauer, Gustav: Sprache und Schrift. Magazin für Literatur XI, Nr. 72 (19. März 1892). S. 189 – 191. Er thematisierte den Antisemitismus seines geschätzten Eugen Dühring in: Landauer, Gustav: Dühringianer und Marxist. In Anarchismus. Ausgewählte Schriften. Bd. 2. Lich/Hessen 2009. S. 114 – 121. In einem Bericht über den Züricher Kongress der Sozialdemokratie warnte er vor dem verlockenden Gebrauch antisemitischer Propaganda, Landauer, Gustav: An den Züricher Kongress! In: *Der Sozialist* III, Nr. 32 (5. August 1893). S 1 – 2. Auch in seinem Gefängnistagebuch vom 14.06.1894

hier einige der gängigen Topoi seiner Gegenwartsliteratur, allerdings ebenso die Ambivalenzen in seinem Leben und Werk. Diese Widersprüche deuten darauf hin, dass Landauer auf der Suche nach Orientierung und Zugehörigkeit war.[47] Walter Fähnders hat, dies wäre zur Erkenntnis und Kritik des Motivs der *schönen Jüdin* hinzuzufügen, auf die Motivik von *femme enfant* und *femme fragile* hingewiesen, die auf die Figur der Lysa anzuwenden wäre.[48] Das Thema der Bildung wurde bisher eher am Rande der Forschung zu dieser Novelle behandelt. Bei genauerer Analyse zeigte sich, dass Bildung in der Novelle als Emanzipationskatalysator wirkt, die durch Arnold Himmelheber, einem selbstemanzipierten Juden, vermittelt wird.[49] Der Verweis auf die Bildungstradition des Judentums, insbesondere des jüdischen Bürgertums fehlt in der Regel bei der Interpretation der Novelle. Doch beleuchtet man Landauers Novelle vor dem Hintergrund gängiger antisemitischer Stereotype und ihrer Verinnerlichung im akkulturierten jüdischen Bürgertum, sollte ebenfalls auf den Bildungsdrang dieses jüdischen Bürgertums verwiesen werden. Besonders da Landauer die Generation repräsentiert, die nach dem Gang der Eltern in die Stadt und deren wirtschaftlichem Erfolg, die Vorteile einer bürgerlichen Herkunft genossen. Wohl aber aufgrund des noch nicht abgeschlossenen Säkularisierungsprozesses, des verbreiteten Antisemitismus und ihrem Erleben des Kontrasts von einem akkulturierten eher städtischen Judentum und dem traditionellen von Bräuchen geprägten ländlichen Judentum mit dieser Situation haderten.[50]

Indem man die Novelle als Spiegel von Landauers Auseinandersetzung mit jüdischen Lebensformen interpretiert, eröffnet sich eine neue Perspektive auf die Novelle. Zwar sind die Stereotypisierungen unbestreitbar, doch belegt die Existenz der Novelle und viele ihrer Aspekte Landauers Beschäftigung mit seinem Herkunftsmilieu in einer Zeit, in der er schon politisch aktiv und aus der Gemeinde ausgetreten war.

Insgesamt zeigt sich, dass Landauer sich in seinen ersten knapp dreißig Lebensjahren immer wieder mit der Lebenssituation von Jüdinnen:Juden im Kaiserreich auseinandersetzte. Sei es, dass er über antisemitische Texte oder Aussagen stolperte, eine intensive Beziehung zu seinen jüdischen Verwandten auf dem Land

---

kritisierte er Dühring und dessen Antisemitismus als „verrückt und verleumderisch", siehe Knüppel, Briefe und Tagebücher, Bd. 1: S. 412.

47 Siehe dazu neben Kaiser und Laufer besonders auch Fähnders, Walter: Anarchismus und Literatur. Stuttgart, Weimar 1987, sowie Fähnders, Walter: Avantgarde und Moderne 1890–1933. Stuttgart, Weimar 2010.

48 Fähnders, Avantgarde und Moderne 1890–1933, S. 112.

49 Kunze, The Cultural Heretic, S. 414–415.

50 Auf das Phänomen des von Juden internalisierter negativer Stereotype über das Judentum machte Paul Mendes-Flohr aufmerksam: Mendes-Flohr, Jüdische Identität, S. 55.

und in der Stadt pflegte, seien es seine jüdischen *Jugendlieben* oder auch seine ambivalente Novelle *Arnold Himmelheber*. Jüdischsein hatte viele Facetten, die Landauer nicht nur wahrnahm, sondern auch selbst spürte, weswegen er schon 1891 Alfred Moos gegenüber von Stammes- und nicht Religionsgenossen sprach.[51]

Sozialismus und Avantgarde

Landauers Wechsel seines Studienortes 1891 nach Berlin fiel in die Zeit kurz nach dem Ende des Sozialistengesetzes (1878 – 1890). Der an Literatur interessierte jüdische Student hatte schon beschlossen keinen bürgerlichen Beruf zu ergreifen und sein Studium als Vorbildung für den Beruf des Schriftstellers anzusehen. Einen Abschluss wollte er nicht mehr machen. Sein Interesse für die Sozialdemokratie und die sozialistische Bewegung wurde durch August Bebels *Die Frau und der Sozialismus* geweckt und Landauer politisierte sich nach 1890 zunehmend.[52]

Landauers Politisierung begann seine jüdische Selbstwahrnehmung zu überlagern und bot ihm, wie so vielen anderen linken jüdischen Intellektuellen jener Zeit, die Möglichkeit sein Jüdischsein in einem sozialistischen Universalismus aufgehen zu lassen, sodass sich sein Jüdischsein als eine Facette unter anderen in seiner Selbstwahrnehmung und seinem Zugehörigkeitsgefühl etablieren konnte. Obwohl er seine jüdische Herkunft weder verleugnete noch sie sonderlich betonte, wurde sie von anderen in politischen Streitfragen benutzt, um Landauer zu diskreditieren – er war Antisemitismus ausgesetzt und dennoch zeigt sich die ganze Ambivalenz, wenn man berücksichtigt, dass Landauer offenbar selbst antijüdische Stereotype verinnerlicht hatte, die beispielsweise in seiner Novelle *Arnold Himmelheber* aufscheinen.

Der Prozess seiner Politisierung war eng mit seinem kulturellen Interesse verknüpft. Bei seinen Einblicken in die sozialistische Bewegung traf er sehr früh auf die innerparteiliche Opposition der *Jungen*, die auf dem Parteitag 1891 in Erfurt

51 Gustav Landauer an Alfred Moos, 22.04.1891, in: Knüppel, Briefe und Tagebücher, Bd. 1: S. 133. Mit dem Begriff *Stammesgenossen* war es Landauer, ganz im Ton seiner Zeit, möglich, eine soziale Gruppe zu beschreiben, zu der er sich selbst zählte, ohne sich auf das Judentum als Religionsgemeinschaft beziehen zu müssen. Es war also ein Akt der Abgrenzung und gleichzeitig des sich Einschreibens in ein jüdisches Kollektiv, dass sich zwar als Gruppe verstand, aber nicht über die Religion definiert wurde. So Daniel Wildmann in: Haber, Peter, Petry, Erik u. Wildmann, Daniel: Jüdische Identität und Nation: Fallbeispiele aus Mitteleuropa. Köln 2006. S. 67 – 68.

52 Knüppel, Die Politisierung eines Literaten; Knüppel, Christoph: Herkunft, Studium & Politisierung. In: „Die Anarchie ist das Leben der Menschen, die dem Joche entronnen sind.“ Gustav Landauer in Berlin 1889 – 1917. Ausstellungskatalog. Hrsg. von Gustav Landauer Denkmalinitiative. Berlin 2020. S. 7 – 9.

ausgeschlossen wurden. Dem daraufhin gegründeten *Verein Unabhängiger Sozialisten* (*VUS*) schloss sich Landauer 1892 an. Unter den *Jungen* waren Intellektuelle wie Bruno Wille oder Wilhelm Bölsche, die auch literarisch aktiv waren und unter anderem zu den Naturalisten gehörten.[53] Bruno Wille hatte für die *SPD* die *Freie Volksbühne* aufgebaut. Nach dem Bruch mit der Sozialdemokratie gründete er mit Gleichgesinnten, darunter Gustav Landauer, die *Neue Freie Volksbühne.*[54] In dieser Zeit lässt sich eine parallele Entwicklung bei Landauer beobachten: Sowohl sein Selbstverständnis als Literat stärkte sich, unter anderem durch die Publikation seines Romans *Der Todesprediger*, als auch sein Selbstverständnis als politischer Mensch durch sein Engagement bei den *Jungen* bzw. dem *VUS*, bei dessen Zeitschrift *Der Sozialist* Landauer ab 1892 mitwirkte und dessen Redaktion er 1893 übernahm. Unter seiner Leitung entwickelte sich *Der Sozialist* zunehmend zu einem anarchistischen Blatt, das einer stetig zunehmenden Repression ausgesetzt war, sodass es im Januar 1895 vorläufig sein Erscheinen einstellte.[55] Landauer befand sich seit seiner frühen Politisierung in einem Streit mit der Sozialdemokratie, besonders mit der *SPD* als Partei und dem *Vorwärts* als ihrem Organ. Dabei kritisierte er vor allem den Parlamentarismus der Partei und ihre Abkehr von der Fundamentalopposition. Die *SPD* hingegen, seit dem Ende des Sozialistengesetzes 1890 stärkste Fraktion im Reichstag, war um ihre rechtliche Absicherung besorgt und wollte einem neuerlichen *de-facto*-Verbot vorbeugen. Exemplarischen Ausdruck fand diese Spannung im Verhalten der *SPD*-Spitze und der Berichterstattung des *Vorwärts* über die sogenannten Arbeitslosenunruhen vom 25. Februar 1892. Hierbei handelte es sich um eine spontane Demonstration nach einem Treffen arbeitsloser Bauhandwerker. Diese demonstrierten für Arbeit und Brot. Im Zusammenhang mit der Demonstration kam es zu Plünderungen von Lebensmittelläden und Zerstörung von Schaufensterscheiben. Ähnliche Szenen spielten sich im Nachgang der Demonstration in mehreren Berliner Stadtvierteln ab. Die *SPD*-Spitze verurteilte die Demonstrierenden und im *Vorwärts* wurden diese unter anderem als *Lumpenproletarier*, die keine Arbeiter seien, sondern Verbrecher, Zuhälter etc. beschimpft. An dieser herabwürdigenden Berichterstattung gegenüber Armen nahm Landauer

---

53 Allgemein siehe Ajouri, Philip: Literatur um 1900: Naturalismus, Fin de Siècle, Expressionismus. Berlin 2009; Fähnders, Anarchismus und Literatur; Fähnders, Avantgarde und Moderne 1890–1933; Leder, Politik eines „Antipolitikers“.

54 Nestriepke, Siegfried: Geschichte der Volksbühne Berlin. 1890–1914. Berlin 1930; Meiszies, Winrich: „Zur Kunst, zum Leben und zu voller Kultur und Aktion“. Gustav Landauer und die Volksbühne. In: „…die beste Sensation ist das Ewige…“. Gustav Landauer, Leben, Werk und Wirkung. Hrsg. von Michael Matzigkeit. Düsseldorf 1995. S. 87–95; Landauer, Gustav: Die Neue freie Volksbühne. In: Literatur. Ausgewählte Schriften. Bd. 6.1. Lich/Hessen 2013. S. 198–200.

55 Leder, Politik eines „Antipolitikers“, Bd. 10.1: S. 190–191.

massiv Anstoß und kritisierte *SPD* und *Vorwärts* entsprechend.[56] Diese Debatte markierte den endgültigen Bruch Landauers mit der Sozialdemokratie, beide kritisierten und feindeten sich bis zu seinem Tod an.

Ähnlich erging es der Bohème innerhalb der Sozialdemokratie. Die Literaten im *VUS* und dessen Umfeld bildeten zeitweise eine Avantgarde, die dem Anarchismus zugeneigt waren und sich im Vorort Friedrichshagen sammelten. Obwohl nicht alle von ihnen dort wohnten (Landauer zog erst 1897 dorthin, war aber vorher regelmäßiger Gast), etablierte sich der Begriff des *Friedrichshagener Dichterkreises*, bei dem Literatur, oft in Form des (Spät-)Naturalismus, und sozialistische Überzeugungen eng miteinander verbunden waren. In diesem Kreis der *Friedrichshagener* kam Landauer mit einer Vielzahl unterschiedlicher Intellektueller wie Paul und Bernhard Kampffmeyer, Max Baginski, Albert Weidner, Fidus, den Gebrüdern Julius und Heinrich Hart, August Strindberg und Moritz von Egidy in Kontakt. Aus dem Projekt der *Friedrichshagener* erwuchs später ein weiteres Betätigungsfeld Landauers, bei dem er Erich Mühsam und Martin Buber kennenlernte: Die *Neue Gemeinschaft.*[57]

56 Zum Kontext und Überblick siehe Knüppel, „Freiheit ist heute schon da." Gustav Landauers poetischer Anarchismus, S. 674 – 675; außerdem Fisch, Jörg: Europa zwischen Wachstum und Gleichheit. Stuttgart 2002. S. 91 – 92; für die Details der Auseinandersetzung siehe Lucet, Anatole: Gustav Landauers Auseinandersetzung mit dem „Vorwärts". Berliner Debatte Initial: Marx und der Anarchismus. 29. Jahrgang, Heft 2 (2018). S. 77 – 90; sowie Kunze, Sebastian: Sozialismus der Tat – Gustav Landauers Verhältnis zur Sozialdemokratie und zum Marxismus bis 1900. Hrsg. von Philippe Kellermann. Ne znam. Zeitschrift für Anarchismusforschung, Nr. 8 (Sommer 2019). S. 53 – 70.

57 Knüppel, Die Politisierung eines Literaten, S. 172, S. 182 – 183; Linse, Ulrich: „Poetischer Anarchismus" gegen „Partei-Anarchismus": Gustav Landauer und die anarchistische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich und in der Bayerischen Revolution 1918/19. In: Wissenschaft – Bildung – Politik: von Bayern nach Europa. Festschrift für Ludwig Hammermayer zum 80. Geburtstag. Hamburg 2008. S. 361 – 384, hier S. 363; zur Geistesaristokratie Cepl-Kaufmann, Gertrude: Anarchismus und Sezessionismus. Denkbilder der Jahrhundertwende. In: Anarchismus und Utopie in der Literatur um 1900: Deutschland, Flandern und die Niederlande. Hrsg. von Jaap Grave, Peter Sprengel u. Hans Vandevoorde. Würzburg 2005. S. 11 – 21, hier S. 12. Zu den in Friedrichshagen getroffenen Persönlichkeiten siehe Kunze, Gustav Landauer, S. 18 – 20 sowie Kosuch, Missratene Söhne, S. 152 – 158; allgemein siehe Kauffeldt, Rolf: Gustav Landauer und die Müggelseerepublik. Berlin-Friedrichshagen als kulturrevolutionärer Bezugsort. In: „…die beste Sensation ist das Ewige…". Gustav Landauer, Leben, Werk und Wirkung. Hrsg. von Michael Matzigkeit. Düsseldorf: Theatermuseum der Landeshauptstadt Düsseldorf Dumont-Lindemann-Archiv 1995. S. 49 – 58; Cepl-Kaufmann, Gertrude: Gustav Landauer im Friedrichshagener Jahrzehnt und die Rezeption seines Gemeinschaftsideals nach dem I. Weltkrieg. In: Gustav Landauer im Gespräch: Symposium zum 125. Geburtstag. Hrsg. von Hanna Delf u. Gert Mattenklott. Tübingen 1997. S. 235 – 278; Kauffeldt, Rolf und Gertrude Cepl-Kaufmann: Berlin-Friedrichshagen. Literaturhauptstadt um die Jahrhundertwende: der Friedrichshagener Dichterkreis. München 2015; Gertrude Cepl-Kaufmann und Rolf Kauffeldt: „Natureinsamkeit bei brausender Weltstadt". Der Friedrichshagener Dichterbund und

Bemerkenswert bei diesen Gruppen, in denen Landauer mitwirkte, ist, dass es sich zwar in politischer Hinsicht um sozialistisch-anarchistische Zusammenhänge handelte, die Anführer allerdings, wie Landauer selbst, mindestens aus dem Mittelstand bzw. dem Bildungsbürgertum entstammten. Dadurch wurden die Arbeiterbewegung und deren Vorstellungswelten bürgerlich geprägt und so hielt bürgerliche Kultur Einzug in die Arbeiterbewegung. Ulrich Linse ergänzte diese Einsicht, indem er den Idealismus dieser Gruppen und ihre Verbindung von Revolution und Kultur aus deren Machtlosigkeit in der Realität begründete.[58] Landauer ist ein Beispiel für diese Ansicht, denn schon früh bei seiner sozialistischen Aktivität war ihm seine Herkunft und die damit einhergehenden Spannungen bewusst, wie in dem Brief Berliner sozialistischer Studenten, den er verfasste, deutlich wird. Hier schrieb Landauer Ende 1891 voller Selbsterkenntnis: „Wir sind Bourgeois, die sich abgewendet haben von der Bourgeoisie, wir sind eins mit dem Proletariat im Ziel, aber nicht in der Herkunft, wir haben denselben Willen wie sie, aber nicht denselben Körper und nicht denselben Geist."[59] Darüber hinaus entwickelten aus diesem Bildungsunterschied Intellektuelle mit Führungsanspruch gegenüber eigentlichen Arbeitern ein Konzept, das mit Geistesaristokratie zusammengefasst werden kann. Hierbei handelt es sich um die Begründung und Rechtfertigung des Führungsanspruches der Intellektuellen in ihren sozialistischen Arbeiterzusammenhängen, denn die geistige Elite habe den Arbeitern den Weg in den Sozialismus zu zeigen und sie blieben eine kleine Avantgarde, denn den Arbeitern fehle (noch) die Einsicht. Diese Einsicht müssten die Intellektuellen durch Bildungsarbeit herstellen. Somit konnten sie sich zur Arbeiterbewegung rechnen, ihr vermeintliches Defizit keine Arbeiter zu sein umdeuten und ihren (geistigen) Führungsanspruch untermauern.[60]

Es öffnet sich hier also ein Bereich, in dem sich literarische und politische Felder überschnitten und mit Vorstellungen eines *anders Leben* verbanden. Gleichzeitig konnte dabei aber kein Bruch mit bürgerlicher Kultur vollzogen werden, denn die Literaten waren von dieser stark geprägt und in ihr verhaftet. Diese Spannung von Kultur und Politik spiegelte sich auch in Landauers Verhältnis zur *SPD* wider.

---

die Neue Gemeinschaft in Berlin. In: Die Lebensreform. Hrsg. von Kai Buchholz, Rita Latocha, Hilke Peckmann u. Klaus Wolbert. Darmstadt 2001. S. 515 – 520.

58 Vondung, Klaus: Zur Lage der Gebildeten in der wilhelminischen Zeit. In: Das wilhelminische Bürgertum. Zur Sozialgeschichte seiner Idee. Hrsg. von Klaus Vondung. Göttingen 1976. S. 20 – 33, hier S. 28; Linse, Die Jugendkulturbewegung, S. 121.

59 Zitiert nach: Knüppel, „Freiheit ist heute schon da." Gustav Landauers poetischer Anarchismus, S. 670; zum Kontext siehe auch S. 668 – 672.

60 Cepl-Kaufmann, Anarchismus und Sezessionismus, S. 12.

In diesem Umfeld aus sozialistischem Aktivismus und Kultur begegnete Landauer bei der Gründungsveranstaltung der *Neuen Freien Volksbühne* am 12. Oktober 1892 Margarethe Leuschner. Offenbar verliebte er sich sehr schnell in sie, denn zwei Wochen nach ihrem Kennenlernen schrieb er an seine damalige Verlobte Clara Tannhauser mit der Bitte nach Berlin zu kommen, weil er sich durch die sich anbahnende Beziehung mit Grete Leuschner verwirrt fühlte. Da Tannhauser für Landauer nicht alles stehen und liegen lassen wollte, lösten die beiden ihre Verbindung und Landauer begann eine Beziehung mit Margarethe Leuschner.[61] Noch im November 1892 versuchten sie in Zürich zu heiraten und bekamen 1894 eine Tochter: Charlotte. Landauers Familie war mit dieser Beziehung nicht glücklich. Leuschner stammte aus einer Arbeiterfamilie, war christlich sozialisiert und offenbar nicht das, was sich Landauers Eltern unter einer Schwiegertochter vorstellten. Landauer benötigte als unter 25-jähriger eine Heiratserlaubnis von seinem Vater, die zu erhalten er sich nicht vorstellen konnte.[62] Dies versuchten die beiden, mit einer Heirat in der Schweiz zu umgehen. Die kurz vor Grenzübertritt abgeschickten Verkündungsbriefe führten schließlich zum Bruch zwischen Hermann und Gustav Landauer. Die Ehe schlossen Margarethe Leuschner und Gustav Landauer schließlich doch erst am 11. Oktober 1894 in Berlin-Charlottenburg, nach der Geburt ihrer Tochter Charlotte und nachdem Landauer 1894 eine Gefängnisstrafe abgesessen hatte. Wohl wegen der gemeinsamen Tochter gab Hermann Landauer schließlich doch seine Einwilligung. Allerdings verweigerte er seinem Sohn die Aussöhnung, obwohl Gustav Landauer mehrmals versuchte, wieder Kontakt zu seinem Vater aufzubauen. Am eindrücklichsten ist dabei wohl ein Brief an seine Eltern vom 30. Mai 1899. Darin schreibt er, wie weh es ihm tat, dass die Mutter ihm lange nicht schrieb, obwohl er den Grund verstand. Das Schweigen des Vaters verstand er nicht. „Ich wünsche nichts sehnlicher, als daß die Eisrinde, die uns nun schon seit so langen Jahren trennt, endlich schmelzen möge!“ Es scheint Landauer tatsächlich um eine Aussöhnung zu gehen. Im selben Brief appelliert er nochmal an seinen Vater: „Mögest Du Dich nicht gar zu sehr gegen mich verhärten! Du hast drei Söhne, ich aber habe nur einen Vater.“[63] Im Jahr darauf starb Landauers Vater, ohne, dass es zu einer Aussöhnung kam, worunter Gustav Landauer sehr litt.[64]

---

61 Knüppel, Gustav Landauers Briefe an Clara Tannhauser 1892, S. 23; sowie: Gustav Landauer an Clara Tannhauser, 3.11.1892, in: Knüppel, Gustav Landauers Briefe an Clara Tannhauser, S. 221 – 222.
62 Gustav Landauer an Emil Blum-Neff, 16.12.1892, in: Knüppel, Briefe und Tagebücher, Bd. 1: S. 295.
63 Gustav Landauer an seine Eltern, Brief vom 30.05.1899, in: Knüppel, Briefe und Tagebücher, Bd. 1: S. 577.
64 Steininger, Gustav Landauer, S. 43 – 53; Kosuch, Missratene Söhne; Knüppel, „Freiheit ist heute schon da.“ Gustav Landauers poetischer Anarchismus, S. 678.

Die Ehe mit Margarethe Leuschner wird häufig als problematisch dargestellt, es soll viel Streit gegeben haben, spätestens nachdem im November 1894 bei Margarethe ein Nierenleiden diagnostiziert wurde, dass es ihr unmöglich machte, zu arbeiten. Auf Landauers Reisen habe sie „mit pathologischer Eifersucht reagiert“, schreibt beispielsweise Christoph Knüppel.[65] Die Trennung der beiden ist wohl das Ergebnis eines langen Prozesses, der womöglich durch den plötzlichen Tod ihrer zweiten gemeinsamen Tochter Marianne katalysiert wurde. Marianne wurde 1896 geboren und starb am 14. August 1898. Zu diesem Zeitpunkt lebte Landauer mit seiner Familie in Friedrichshagen, wohin sie 1897 umgezogen waren. Er war nun endgültig im Zentrum der *Friedrichshagener* angekommen und verband weiterhin Literatur und Sozialismus miteinander.[66] Trotz der schwierigen Situation mit seiner Familie, also den Problemen mit seinen Eltern und Geschwistern sowie mit Margarethe Leuschner, war Landauer ein Verfechter der Idee und Institution der Familie, die er für die Keimzelle des Sozialismus hielt. Mit dieser Deutung trat Landauer in einen Widerspruch zur zeittypischen Vorstellung eines Männerbundes als Keimzelle einer künftigen Gesellschaft. Solche Vorstellungen vertrat beispielsweise Benedict Friedländer, Mäzen und Teil der *Friedrichshagener.*[67] Es zeigt sich eine Spannung zwischen Landauers Vorstellungen und seiner realen Situation. Es ließe sich interpretieren, dass sein Ideal seinen Wünschen entsprach, wenngleich seine eigene Situation komplizierter war. Mit seinem Auszug 1898 aus der gemeinsamen Wohnung mit Margarethe Leuschner wurde die Trennung der beiden besiegelt, auch wenn es bis zur formellen Scheidung noch bis 1903 dauern sollte.[68] Landauers Verhältnis zu seiner Familie, seinen Eltern sowie seiner Ehefrau, spiegelt die ambivalente und zerbrechliche Konstellation vieler junger Juden dieser Zeit wider, wie weiter oben schon beschrieben.

Widersprüche taten sich auch in anderen Bereichen von Landauers Wirken auf. Sowohl der Sozialismus als Idee als auch die sozialdemokratische Bewegung und Partei als ihr stärkster institutioneller Ausdruck versprachen die Gleichheit

65 Knüppel, Gustav Landauers Briefe an Clara Tannhauser 1892, S. 25.

66 Knüppel, Gustav Landauers Briefe an Clara Tannhauser 1892, S. 25.

67 Zu den Ideen bezüglich Männerbünden siehe unter anderem Zilles, Sebastian: Die Schulen der Männlichkeit: Männerbünde in Wissenschaft und Literatur um 1900. Köln 2018; Gibel, Roman: Obskure Organisationen: Logen, Clubs und Männerbünde als organisationssoziologische Sonderfälle. Bd. 2: Arbeit und Organisation. Bielefeld 2020; Nur, Ofer Nordheimer: Eros and Tragedy: Jewish Male Fantasies and the Masculine Revolution of Zionism. Boston 2014; zu Friedländers Idee des Männerbundes siehe Friedländer, Benedict: Renaissance des Eros Uranios. New York 1975; sowie Lenhard, Philipp: Wahlverwandtschaften. Kulturgeschichte der Freundschaft im deutschen Judentum, 1888–1938. Tübingen 2023.

68 Linse, „Poetischer Anarchismus“ gegen „Partei-Anarchismus“, S. 374; Knüppel, Gustav Landauers Briefe an Clara Tannhauser 1892, S. 25.

aller Menschen, weswegen sie auch für viele Jüdinnen:Juden attraktiv waren und in ihren Reihen viele Jüdinnen:Juden aktiv wurden.[69] Dieser universalistische Gedanke begeisterte auch Landauer, doch musste sich dieser mit der Diskrepanz von Theorie und Praxis auseinandersetzen. Immer wieder begegneten ihm Vorurteile und Vorbehalte bis hin zu offener Feindschaft – nur, weil man ihn als Juden ansah, obwohl er 1892 aus der jüdischen Gemeinde ausgetreten war. Sein Austritt aus der Gemeinde war zu dieser Zeit keinesfalls ungewöhnlich, Shulamit Volkov, Christian Wiese und Steven Lowenstein haben beispielweise auf diese Tendenz vor allem der 1890er Jahre hingewiesen.[70] Die Spezifika von Austretenden zeigte Monika Richarz auf: „In Berlin waren drei Viertel der Austretenden männlich und unter 40 Jahre alt.“[71] Wobei Richarz darauf hinweist, dass die Gesamtzahl der Austritte aus dem Judentum nicht als alarmierend zu interpretieren seien. Landauer erweist sich auch bei diesem Aspekt als exemplarische Figur seiner Zeit.

Carolin Kosuch zeigte, wie schon die Polemiken in den Auseinandersetzungen innerhalb des *VUS* von Zeitungen „zur Gefahr einer ‚jüdisch-anarchistischen Weltanschauung‘“ aufgebauscht wurden. Beispielsweise versuchte ein jüdischer Sozialist im *VUS* darüber aufzuklären, dass Juden nicht für Jesu Tod verantwortlich gewesen seien. Dazu gab es Widerspruch und es entwickelte sich eine antisemitische Tendenz der Debatte.[72] Tiefsitzende antisemitische Ressentiments gab es in der gesamten Linken wie in der gesamten Gesellschaft. Ab 1890 waren dezidiert antisemitische Parteien bei Wahlen erfolgreich, 1893 konnten diese Parteien insgesamt 16 Sitze im Reichstag gewinnen. Diese Zeit war begleitet durch politische und ökonomische Krisen und der Erfolg der antisemitischen Parteien und Programme schwand in Folge der ab 1895 betriebenen imperialistischen Politik und dem damit

69 Allgemein zum Thema siehe u. a. Wistrich, Robert S.: Socialism and the Jews. The Dilemmas of Assimilation in Germany and Austria-Hungary. London, Toronto 1982; Heid, Ludger und Arnold Paucker (Hrsg.): Juden und deutsche Arbeiterbewegung bis 1933. Soziale Utopien und religiös-kulturelle Traditionen. Tübingen 1992; Erler, Hans: Judentum und Sozialdemokratie: Moses Hess – Karl Marx – Ferdinand Lassalle – Eduard Bernstein. In: Jüdisches Leben und jüdische Kultur in Deutschland: Geschichte, Zerstörung und schwieriger Neubeginn. Hrsg. von Hans Erler u. Ernst Ludwig Ehrlich. Frankfurt am Main 2000. S. 138 – 173.

70 Lowenstein, Steven M.: Ideologie und Identität. In: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd. 3: Umstrittene Integration 1871 – 1918. Hrsg. von Steven M. Lowenstein, Paul Mendes-Flohr, Peter Pulzer u. Monika Richarz. München 1997. S. 278 – 301, hier S. 278; Volkov, Jüdische Assimilation und Eigenart im Kaiserreich, S. 138; Wiese, Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland, S. 44 – 45.

71 Richarz, Die Entwicklung der jüdischen Bevölkerung, S. 21.

72 Kosuch, Missratene Söhne, S. 161.

zusammenhängenden Wirtschaftsaufschwung.[73] Damit ist aber nicht gesagt, dass die genannten Krisen die Ursache des Antisemitismus im Kaiserreich waren, dies zeigt sich bei dem von Christian Wiese pointiert gezeigten ideologischen Wandel des Antisemitismus, der sich dem Zeitgeist anpasste und wie Shulamit Volkov es ausdrückte zu einem Erkennungszeichen eines bestimmten Milieus wurde und sich als *kultureller Code* innerhalb gesellschaftlicher Institutionen wie Vereinen und Verbänden festsetzte. Antisemitismus wurde auch Teil des deutschen Nationalismus und breitete sich gesellschaftlich aus.[74] Dazu gab es allerdings auch eine dezidiert anti-antisemitische Strömung innerhalb der Gesellschaft. So wurde 1891 der *Verein zur Abwehr des Antisemitismus* (*Abwehrverein*) gegründet, der es auf 12.000 Mitglieder brachte und den Antisemitismus bekämpfte. Aus dem *Abwehrverein* ging einige Jahr später, 1893, der *Central-Verein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens* (*CV*) hervor, der sich als Vertreter des deutschsprachigen Judentums verstand und den Kampf gegen den Antisemitismus fortsetzte sowie durch kulturelle Aktivitäten und politische Interessenvertretung ergänzte.[75]

Durch ihre politische Orientierung als universalistische Bewegung lehnte die Sozialdemokratie Antisemitismus ab, nichtsdestotrotz gab es Antisemitismus auch in der Arbeiterbewegung. Ihre universelle Ausrichtung machte sie aber für (linksintellektuelle) Jüdinnen:Juden interessant, versprach sie doch die Befreiung von gesellschaftlichen Vorurteilen und diskriminierenden Denkmustern. George Mosse machte darauf aufmerksam, dass die Idee des Sozialismus besonders linksintellektuellen Juden eine konkrete Form für ihre humanitären Ideale bot.[76] Landauer

73 Wiese, Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland, S. 32 – 33.

74 Wiese, Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland, S. 32 – 34; Volkov, Antisemitismus als kultureller Code; zum sich ab 1890 in der Gesellschaft weiter ausbreitenden Antisemitismus siehe Longerich, Antisemitismus, S. 105 – 131; für die Verknüpfung von Antisemitismus mit dem Konzept von Rasse sowie dem völkischen Antisemitismus siehe Longerich, Antisemitismus, S. 132 – 154; zur Rolle des Antisemitismus im deutschen Nationalismus und dessen Entwicklung siehe Longerich, Antisemitismus, S. 11 – 83.

75 Herzig, Jüdische Geschichte in Deutschland, S. 208; allgemein zum CV siehe Barkai, Avraham: Wehr dich! Der Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens (C.V.) 1893 – 1938. München 2002; sowie Denz, Rebekka und Gempp-Friedrich (Hrsg.): Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens: Anwalt zwischen Deutschtum und Judentum. Berlin, Boston 2020 und Denz, Rebekka: Bürgerlich, jüdisch, weiblich: Frauen im Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens (1918 – 1938). Berlin 2021.

76 Mosse, Jüdische Intellektuelle, S. 43, S. 49, S. 91 – 93; zum Antisemitismus in der deutschen Arbeiterbewegung siehe u. a. Wistrich, Socialism and the Jews, S. 90 – 140; sowie Leuschen-Seppel, Rosemarie: Sozialdemokratie und Antisemitismus im Kaiserreich: Die Auseinandersetzungen der Partei mit den konservativen und völkischen Strömungen des Antisemitismus 1871 – 1914. Bonn 1978

muss in diesen Gedanken einbezogen werden, die Spannungen zwischen seinem Jüdischsein und antisemitischer Stereotype während seiner Jugend setzten sich auch nach seinem zwanzigsten Lebensjahr fort. So riet ihm ein Verleger seinen *jüdischen* Namen für die Publikation zu ändern, was er ablehnte oder subtiler wie der *Vorwärts*, der Landauers Kritik an August Bebel ausgerechnet als „talmudistische Spitzfindigkeiten" bezeichnete.[77] Landauer warnte in einem Artikel von 1893 die Sozialdemokratie davor, sich der scheinbaren Anziehungskraft antisemitischer Polemiken nicht hinzugeben, eine Gefahr, die ihm wohl wegen seiner Erfahrungen realistisch erschien.[78] Antisemitismus nahm Landauer nicht auf die leichte Schulter, so kritisierte er Gustav Wustmann für dessen antisemitische *Erklärungen* von Veränderungen in der deutschen Sprache; Landauer verwies hierbei deutlich auf die Verbindung zwischen Konservatismus und Antisemitismus und beschrieb damit die Konstellation, die von Shulamit Volkov als *kultureller Code* markiert wurde.[79] Dennoch sind Landauers eigene politische Vorstellungen ebenfalls nicht frei von antisemitischen Stereotypen: noch 1912 schrieb er von *Börsenjuden* und *Börsenjuden-blättern.*[80] Gegenüber Eugen Dühring, der den Gedanken des Rassenantisemitismus popularisierte, verhielt sich Landauer ambivalent. So lobte er ihn für dessen sozialistische Ideen und verteidigte ihn gegen Kritiker. Dührings Antisemitismus übersah er zwar nicht und kritisierte beispielsweise Benedict Friedländer, dass dieser nicht „mit erwünschester Deutlichkeit erklärt hätte, was er von den niedrigen Schimpfereien und dem albernen Judenwahn Dührings hält."[81] Gleichwohl nahm Landauer Gedanken Dührings zum Sozialismus auf.[82] Es zeigt sich also eine eher komplizierte Beziehung zum Antisemitismus, da Landauer dessen Gefährlichkeit zwar nicht unterschätzte, doch sich selbst nicht vollständig von seinen antisemitischen Vorstellungen emanzipieren konnte.

---

und Kessler, Mario (Hrsg.): Arbeiterbewegung und Antisemitismus: Entwicklungslinien im 20. Jahrhundert. Bonn 1993.

77 Delf, Hanna: „Wie steht es mit dem Sozialist?" Sozialismus, Deutschtum, Judentum im Briefwechsel Gustav Landauers und Fritz Mauthners. In: Juden und deutsche Arbeiterbewegung bis 1933. Soziale Utopien und religiös-kulturelle Traditionen. Hrsg. von Ludger Heid und Arnold Paucker. Tübingen 1992. S. 115 – 132, hier S. 125; zum Vorwärts-Zitat siehe Leder, Politik eines „Antipolitikers", Bd. 10.1: S. 130 sowie Lucet, Gustav Landauers Auseinandersetzung mit dem „Vorwärts", S. 81 – 82.

78 Landauer, An den Züricher Kongress!

79 Landauer, Sprache und Schrift.

80 Landauer, Judentum und Sozialismus.

81 Landauer, Dühringianer und Marxist, S. 114.

82 Landauer, Gustav: Referat über Eugen Dührings „Kursus der National- und Sozialökonomie". In: Anarchismus. Ausgewählte Schriften. Bd. 2. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2009. S. 107 – 114; Landauer, Dühringianer und Marxist.

Schon die ältere Forschung zeigte die ambivalente Geschichte jüdischer Sozialisten. So machte George Mosse darauf aufmerksam, dass jüdische Sozialisten, besonders diejenigen aus dem Bildungsbürgertum, zwar versuchten Teil der Arbeiterbewegung zu sein, doch dort oftmals isoliert wurden. Daraus entwickelte sich teilweise die Vorstellung, als intellektuelle Avantgarde die Arbeiterschichten bilden zu können und müssen.[83] Dies bildete die Idee der Sozialaristokratie bzw. Geistesaristokratie wie sie von den *Friedrichshagenern* vertreten wurde, also die Vorstellung, dass die Intellektuellen Arbeiter bilden sollen und ihnen somit eine Führungsrolle zustehe. Landauer teilte im Grunde diese Einstellung.[84] Trotz der ausgrenzenden Erfahrungen verbanden viele jüdische Intellektuelle den Sozialismus mit ihrem Verständnis von Judentum. Hans Erler zeigt eine Korrelation zwischen jüdischen Ideen und sozialistischen Vorstellungen, dazu zitiert er Hans Ludwig Ehrlich mit dem Satz, dass der Sozialismus die Verwirklichung des Judentums sei.[85] Erler beschreibt unter Rückgriff auf Leo Baecks *Das Wesen des Judentums*, ein „Bündel von Motiven, Kräften und Strebungen[, das] die jüdische Religiosität als ‚Mystik des Lebens' [kennzeichne]." Dieses Bündel finde sich, so Erler, auch in den Ideen und Aktivitäten von Sozialisten wie Karl Marx, Moses Hess oder Eduard Bernstein und so ließe sich von einer jüdischen Sozialdemokratie sprechen.[86] Zwar wurde Gustav Landauer schon mit Moses Hess verglichen und es mag einige Ähnlichkeiten von einem jüdischen Umfeld in der Kindheit bis hin zur Hinwendung zum Sozialismus geben, doch ließe sich in den Details immer etwas einwenden, beispielsweise, dass Moses Hess in einem orthodoxen Umfeld aufwuchs, Landauer in einem mindestens liberalen. Moses Hess sah in der Nationalisierung des Judentums einen möglichen Ausweg aus der sogenannten *Judenfrage*, Landauer hingegen bekannte sich öffentlich nie klar zum Zionismus und sah auch das Judentum als Nation komplexer als Moses Hess.[87]

In die Zeit von Landauers Politisierung fiel die breite Rezeption der Werke Friedrich Nietzsches, der insbesondere in der literarischen Avantgarde, aber auch im Anarchismus eine positive Rezeption erfuhr. Der Großteil von Landauers poli-

83 Mosse, Jüdische Intellektuelle in Deutschland, S. 43, S. 49.
84 Cepl-Kaufmann, Anarchismus und Sezessionismus, S. 12; Kunze, Sozialismus der Tat, S. 60 – 61.
85 Erler, Judentum und Sozialdemokratie, S. 140.
86 Erler, Judentum und Sozialdemokratie, S. 143, S. 143 – 144.
87 Zum Vergleich Landauers mit Moses Hess siehe Link-Salinger (Hyman), Gustav Landauer, Philosopher of Utopia, S. 41; zwar bringt Robert Wistrich Landauer ebenfalls mit Moses Hess in einen Zusammenhang, betont aber ebenfalls die Unterschiede, wie ihr Verständnis von jüdischem Nationalismus, siehe Wistrich, Socialism and the Jews, S. 162 – 164; generell zur spannungsreichen Geschichte jüdischer Intellektueller und der Arbeiterbewegung in Landauers Zeit siehe Wistrich, Socialism and the Jews, S. 72 – 89 sowie Heid u. Paucker, Juden und deutsche Arbeiterbewegung bis 1933.

tischem Wirken wird von Dominique Miething in die erste Phase der Nietzscherezeption im Anarchismus verortet, die dieser von 1890 bis 1914 ansetzt. Sie ist gekennzeichnet durch ein ansteigendes Interesse an Nietzsche und korreliert mit der Hochphase des Anarchismus in Europa.[88] Steven Aschheim hat nicht nur die allgemeine Nietzscherezeption in Deutschland beleuchtet, sondern auch die herausgehobene Stellung seines Denkens in der Avantgarde. Dabei wurden nach Aschheim zwei Stränge aus Nietzsches Werk besonders rezipiert: der „dynamische Entwurf einer radikal gottlosen Selbsterschaffung des Menschen und das dionysische Moment seiner vollständigen Selbstpreisgabe."[89] Insbesondere im Expressionismus vor dem Ersten Weltkrieg fand Nietzsche besondere Beachtung, vor allem mit einer am Individuum orientierten Vision des leidenden Künstlers, der dem Ideal von Nietzsches Übermenschen entspreche. Dieser elitäre Zug prägte auch die Avantgarde von Friedrichshagen, bei der es sich als *Sozialaristokratismus* manifestierte und dem auch Landauer anhing. Doch selbst innerhalb der Sozialdemokratie verstärkte sich ab den 1890er Jahren die Präsenz von Nietzsches Denken.[90] Zwar war auch schon in dieser Zeit das negative Potenzial in Nietzsches Werk bekannt, doch konzentrierten sich linke *Nietzscheaner* auf die konstruktiven Aspekte, die sie jeweils in ihrem Sinne fruchtbar machten.[91] Dazu zählte Gustav Landauer, dessen Anarchismus/ Sozialismus von Nietzsches Denken tief geprägt wurde. Landauers Nietzscherezeption schlug sich auch in seinem literarischen Schaffen nieder. So war sein erster Roman *Der Todesprediger,* dessen Titel schon eine Nietzschehommage war, von der Übermensch-Konzeption Nietzsches durchzogen.[92] Landauers Selbstverständnis als Literat war von der Vorstellung des einsamen

88 Miething, Dominique F.: Anarchistische Deutungen der Philosophie Friedrich Nietzsches: Deutschland, Großbritannien, USA (1890 – 1947). Baden-Baden 2016. S. 452 – 455; allgemein zum Anarchismus siehe u. a. Degen, Hans Jürgen und Jochen Knoblauch: Anarchismus: Eine Einführung. Stuttgart 2008; sowie Loick, Daniel: Anarchismus zur Einführung. Hamburg 2018; Miething, Dominique F.: Anarchismus. In: Handbuch politische Ideengeschichte: Zugänge, Methoden, Strömungen. Hrsg. von Samuel Salzborn. Stuttgart 2018. S. 196 – 207; zur Verbindung zur Avantgarde siehe Kosuch, Carolin (Hrsg.): Anarchism and the Avant-Garde: radical arts and politics in perspective. Leiden, Boston 2020.

89 Aschheim, Steven E.: Nietzsche und die Deutschen: Karriere eines Kults. Stuttgart 1996. S. 51 – 52; Zitat: S. 52. Zu Nietzsches großen Einfluss auf die jüngere Generation dieser Zeit siehe Rosenblüth, Pinchas E.: Die geistigen und religiösen Strömungen in der deutschen Judenheit. In: Juden im Wilhelminischen Deutschland, 1890 – 1914. Hrsg. von Werner Eugen Mosse. Tübingen 1976. S. 549 – 598, hier S. 554 – 557.

90 Aschheim, Nietzsche und die Deutschen, S. 64 – 67, S. 169, S. 172.

91 Aschheim, Nietzsche und die Deutschen, S. 52. Heute ist der Versuch einer linken Wiederaneignung Nietzsches in der Linken zu beobachten, so beispielsweise bei Stephan, Paul: Links-Nietzscheanismus. Stuttgart 2020.

92 Knüppel, Die Politisierung eines Literaten, S. 167– 168; Kosuch, Missratene Söhne, S. 99 – 100.

Dichters als Revolutionär geprägt; dieses Selbstverständnis wirkte auch auf Landauers Sozialismus, wie Dominique Miething herausarbeitete. Diese enge Anlehnung an Nietzsche war keinesfalls ein Sonderfall, was Steven Aschheim pointiert festhielt: „Wer radikal war, fühlte sich zu Nietzsche hingezogen wegen dessen vernichtender Kritik der Bourgeoisie. Zudem bot der Philosoph eine Gegensprache, eine Rhetorik der totalen Erneuerung und des Neuen Menschen, die revolutionäre Impulse zu kanalisieren vermochte, ihre Inhalte aber im Vagen und nicht genau Festzulegenden beließ.“[93] Dies trifft zweifellos auch auf Gustav Landauer zu, der seine Begriffe in dieser Zeit dezidiert nietzscheanisch verstand, so identifizierte Landauer seine Vorstellung eines neuen Menschen mit Nietzsches *Übermenschen.* Außerdem hielt er am Begriff der Religion fest, denn die *echte Religion* beanspruchte die gesamte Person und spiegelte das Ideal eines „befreiten, materieller Sorgen enthobenen und allseits gebildeten neuen Menschen“, der als der zukünftige *Gott* begriffen wurde.[94] Diese Prägung Landauers wird in seinem 1900 publizierten Artikel *Friedrich Nietzsche und der neue Mensch* besonders deutlich, zeigt sich aber auch in seinem Sozialismusbegriff, den er in dem Jahrzehnt vor 1900 entwickelte.

In seinem Artikel schrieb Landauer leidenschaftlich über Nietzsche und wie dessen Ideen die damalige Gegenwart prägten. Landauer legte damit auch eine Interpretation von Nietzsches Denken vor und hob in diesem Rahmen dessen Buch *Also sprach Zarathustra* hervor. Nietzsche ermöglichte Landauer die Aneignung der Ideen, dass Begriffe Wirklichkeit konstituieren sowie, dass durch den Tod Gottes nun der Mensch in der Lage sei, die Welt umzugestalten und sie sich anzueignen, ja, lebendig zu werden als neuer Gott. Die Konsequenz seiner Nietzschelektüre und -verarbeitung war allerdings kein Rückzug, sondern nach dem Erkennen und Verdauen das Aktivwerden und Wirken in der Welt. Landauer näherte sich einem konstruktivistischen Weltbild, dass das Individuum ermächtigte diese Welt auf unterschiedlichen Ebenen, in der Sprache und im Leben, zu verändern. Dafür entwickele sich ein neues Volk aus „den Abtrünnigen und Vorgeschrittenen aller Völker“, wie Landauer schrieb.[95]

Landauers sozialistisch-anarchistische Ideen dieser Zeit hat zuletzt Christoph Knüppel präzise zusammengefasst. Offiziell bekannte sich Landauer ab ungefähr 1893 zum Anarchismus und wurde als solcher auch von der Polizei beobachtet und verfolgt.[96] Dabei hebt Knüppel hervor, dass Landauer Nietzsches Idee des *Übermenschen* ins Soziale übertragen habe. Damit verschob sich für Landauer das

---

93 Aschheim, Nietzsche und die Deutschen, S. 170.

94 Knüppel, „Freiheit ist heute schon da.“ Gustav Landauers poetischer Anarchismus, S. 680.

95 Landauer, Gustav: Friedrich Nietzsche und das neue Volk. In: Philosophie und Judentum. Ausgewählte Schriften. Bd. 5. Lich/Hessen 2012. S. 166–182, v. a. S. 167, S. 170, S. 178, Zitat: S. 167.

96 Knüppel, „Freiheit ist heute schon da.“ Gustav Landauers poetischer Anarchismus, S. 663.

Verhältnis von Sozialismus und Anarchismus, was 1895 dazu führte, dass die von ihm betreute Zeitschrift *Der Sozialist* seinen Untertitel in *Organ für Anarchismus-Sozialismus* änderte. Hintergrund bildete Landauers Vorstellung davon, was Anarchie bedeute:

> Als Anarchie definiert Landauer den gesellschaftlichen Idealzustand, in dem die Menschen ihre Kräfte frei entfalten und entwickeln können und sich ohne staatlichen Zwang allein nach ihren Interessen und Bedürfnisse miteinander vereinigen. Sozialismus, verstanden als gemeinsamer Besitz des Bodens und der Produktionsmittel und Ersetzung kapitalistischer Ausbeutung durch „genossenschaftliche Arbeit", soll nach dieser [Landauers] Auffassung das adäquate „Mittel" sein, das einen solchen Idealzustand ermöglicht.[97]

In der Folge verteidigte Landauer zwar den Klassenkampf, bezweifelte allerdings, dass dieser in Form von Streiks den Kapitalismus überwinden könne. Nur ein Streik, der dazu führe, dass sich die Menschen aus ihren Unterdrückungsverhältnissen lösen, könne eine Relevanz entwickeln. Dieser Einwand führte bei Landauer zu der Einsicht, dass sein politisches Wirken nicht auf die Zukunft gerichtet sein sollte, sondern auf das Handeln in der Gegenwart.[98] Diesen Fokus auf das Individuum in Verbindung mit der Ablehnung von politischen Institutionen wie dem Parlament oder dem Staat brachte Landauer dazu seinen Anarchismus-Sozialismus ab 1897 als *antipolitisch* zu bezeichnen.[99] Damit rückte Landauer die kulturelle Revolution des individuellen Bewusstseins in den Vordergrund seines politischen Denkens. Er vollzog damit selbst einen Wandel hin zu einem anderen Verständnis von Sozialismus, das sich den Vorstellungen von Gruppen wie den *Friedrichshagenern* annäherte und Landauer im Feld der politisch linken Denker:innen eine ganz eigene spezifische Position sicherte.[100] Diese Wandlung seines Begriffs von Sozialismus führte schließlich auch zu einem Bruch mit der proletarisch-sozialistischen Bewegung, die sich in seinem Artikel *Der letzte Rest Hegelei* ausdrückte.[101] „Was bleibt," so schließt Christoph Knüppel aus Landauers Weg „ist die vorbildliche Praxis ein-

97 Knüppel, „Freiheit ist heute schon da." Gustav Landauers poetischer Anarchismus, S. 681.
98 Knüppel, „Freiheit ist heute schon da." Gustav Landauers poetischer Anarchismus, S. 683 – 684.
99 Um seine fundamentale Ablehnung der bestehenden staatlichen Struktur und der in diesem Sinne verfassten Gesellschaft auszudrücken, nutzte Landauer für sein Engagement den Begriff antipolitisch. Damit distanzierte er sich vom politischen Handeln, das immer auf die bestehenden staatlich verfassten Strukturen Bezug nahm. Da Landauer ein Gemeinwesen ohne Staat und dessen Institutionen anstrebte, wählte er für seine Tätigkeit den Begriff der Antipolitik bzw. des Antipolitischen. Leder, Politik eines „Antipolitikers", Bd. 10.1: S. 11 – 12.
100 Knüppel, „Freiheit ist heute schon da." Gustav Landauers poetischer Anarchismus, S. 685.
101 Knüppel, „Freiheit ist heute schon da." Gustav Landauers poetischer Anarchismus, S. 687 – 688.

zelner und die freie Vereinigung in Genossenschaften, die ohne Profitgier und Ausbeutung auskommen.“[102]

Landauers Entwicklung blieb eher die Ausnahme, seine zunehmende Isolation in der sozialistischen wie anarchistischen Bewegung machten dies ebenso deutlich wie der ideengeschichtliche und politische Kontext dieser Zeit in Bezug auf den Anarchismus.[103] Zwar nahm die Bedeutung des Anarchismus als politische Philosophie insgesamt nach 1890 zu, doch wurde besonders in der Öffentlichkeit der Anarchismus eng mit der sogenannten *Propaganda der Tat* assoziiert. Hierbei handelte es sich um eine Strategie einiger Teile der anarchistischen Bewegung, gezielte Attentate auf bekannte Persönlichkeiten mit dem Ziel zu verüben, die gesellschaftliche Ordnung zu destabilisieren. Alle, die sich zu dieser Zeit Anarchisten nannten oder mit dem Anarchismus assoziiert wurden, mussten sich mit diesem Phänomen auseinandersetzen, denn durch diese Attentate wurde dem Ruf des Anarchismus massiv geschadet. Innerhalb der Bewegung kam es deshalb zu einem heftigen Streit unter den Anarchisten.[104] Landauers Position zur Gewalt klärte sich relativ schnell: Er lehnte diese Art der *Propaganda der Tat* ab, denn mit Gewalt die Gewaltlosigkeit der Anarchie zu erreichen schien ihm paradox und kontraproduktiv.[105] Die Attentate sorgten auch für eine massive Repression gegenüber Anarchist:innen, nicht nur im Deutschen Reich, sondern unter anderem in Frankreich, Großbritannien und auch den USA.[106]

102 Knüppel, „Freiheit ist heute schon da.“ Gustav Landauers poetischer Anarchismus, S. 688.
103 Leder, Politik eines „Antipolitikers“, beide Bände; Lunn, Prophet of Community.
104 Miething, Anarchismus, S. 202; Kellermann, Philippe (Hrsg.): Die Propaganda der Tat: Standpunkte und Debatten (1877–1929). Münster 2016; Kunze, Sozialismus der Tat; sowie Leder, Politik eines „Antipolitikers“, Bd. 10.1: S. 307–314.
105 Siehe beispielsweise Landauer, Gustav: Individuelle Taktik. In: *Der Sozialist* III, Nr. 41 (7. Oktober 1893). S. 1; Landauer, Gustav: Anarchische Gedanken (1901). In: Anarchismus. Ausgewählte Schriften. Bd. 2. Lich/Hessen 2009. S. 274–281; Landauer, Gustav: Zur Geschichte des Wortes „Anarchie“. In Anarchismus. Ausgewählte Schriften. Bd. 2. Lich/Hessen 2009. S. 68–83, v. a. S. 82; Kellermann, Die Propaganda der Tat; Kunze, Sozialismus der Tat.
106 Siehe beispielsweise Bantman, Constance: The Era of Propaganda by the Deed. In: The Palgrave Handbook of Anarchism. Hrsg. von Carl Levy u. Matthew S. Adams. Cham 2019. S. 371–387; Venske, Sebastian: Rudolf Rocker (1873–1958). In: Handbuch Anarchismus. Hrsg. von Thomas Friedrich. Wiesbaden 2022. Unter https://doi.org/10.1007/978-3-658-28531-9_53-1. S. 1–14.

1900 – 1906: Neue Gemeinschaften

Zum Ende des 19. Jahrhunderts kann man das Auseinanderbrechen von Gustav Landauers Leben beobachten: Er zog sich aus dem organisierten Arbeiteranarchismus ebenso zurück wie aus der klassischen Arbeiterbewegung, seine Ehe zerbrach nach dem Tod der jüngsten Tochter Marianne 1898 und für sein Engagement um den wegen des Mordes an seiner Frau verurteilten Barbier Albert Ziethen musste Landauer 1899 ins Gefängnis. Thorsten Hinz spricht hier explizit von einer Lebenskrise, die sich in eine Lebenswende wandele. Andere wie Elke Dubbels oder Heinz-Joachim Heydorn sprechen zwar nicht explizit von einer Wende, dafür aber von Bilanzierung des Bisherigen oder Landauers Neuorientierung.[1]

Betrachtet man Landauers Leben nach 1900, wird deutlich, dass Landauer neue Beziehungen einging und sein Denken neu fundierte. Dabei erfand er sich nicht einfach neu, sondern knüpfte an Gedanken und Ideen an, die um 1900 verbreitet waren – wie Sprachkritik, Mystik und Lebensreform – und in seinem Denken Anknüpfungspunkte fanden. So gesehen gewann Landauers Denken in dieser Zeit eine neue Tiefe und neue Begründungen.

Durch die Arbeit an dem sprachkritischen Werk seines Freundes Fritz Mauthner, dessen *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* er während seines Gefängnisaufenthaltes redigierte, stellte Landauer seinen Zugang zur Welt in Frage. Diese Art der Skepsis führte ihn allerdings nicht in die Resignation, sondern paarte sich mit einer neuen Möglichkeit für Aktivität: der Mystik. Während seiner Haftstrafe 1899 – 1900 brachte ihn seine Übersetzung von Predigten Meister Eckharts zu dieser aus der Innerlichkeit begründeten Aktivität. Diese neuen Zugänge zur Welt, Skepsis und Mystik prägten anschließend sein Leben und seine Schriften.

Eine Konsequenz seiner Sprachkritik war womöglich seine Flucht vor die Tore Berlins nach Rehfelde. Hier lebte und arbeitete Landauer ab Oktober 1900 für einige Zeit in der Gärtnerei seines Bekannten Bernhard Kampffmeyer. Seinem Freund Fritz Mauthner versicherte er jedoch, dass er ihm an einem Tag in der Woche weiterhin zur Verfügung stünde. Ebenfalls führte er die Privatstunden für Mauthners Cousine, Auguste Hauschner, weiter.[2] Der Wunsch nach körperlicher Tätigkeit

1 Hinz, Thorsten: Mystik und Anarchie: Meister Eckhart und seine Bedeutung im Denken Gustav Landauers. Berlin 2000. S. 12; Dubbels, Figuren des Messianischen, S. 75; Heydorn, Heinz-Joachim: Vorwort. In: Gustav Landauer: Aufruf zum Sozialismus. Hrsg. von Heinz-Joachim Heydorn. Frankfurt am Main 1967. S. 5 – 46, hier S. 8.

2 Gustav Landauer an Fritz Mauthner, 2.10.1900, in: Delf, Gustav Landauer–Fritz Mauthner, S. 39.

https://doi.org/10.1515/9783111577661-005

verging ihm jedoch relativ schnell und Landauer widmete sich wieder seiner geistigen Arbeit.[3]

Teil dieser geistigen Arbeit waren auch die neuen Beziehungen, die er in dieser Zeit einging: Die Liebesbeziehung zu Hedwig Lachmann sowie seine Freundschaft zu Martin Buber und Erich Mühsam. Diese trugen zu seiner Auseinandersetzung mit dem Anarchismus-Sozialismus im Kontext unterschiedlicher Zugehörigkeitsdebatten ebenso bei wie Landauers sprachkritische und mystische Ideen, die er in dieser Zeit entwickelte.

Die Neue Gemeinschaft: Sprachskepsis, Mystik und ihre Konsequenzen

Ab 1900 engagierte sich Gustav Landauer in der *Neuen Gemeinschaft*, einem Zusammenschluss von Intellektuellen und Berliner Bohemiens, die neue Arten des Zusammenlebens erprobten. Die *Neue Gemeinschaft* stand in der Tradition der Lebensreform und war stark geprägt von Akteuren des *Friedrichshagener Dichterkreises.*[4] Die *Neue Gemeinschaft* war der Ort, an dem Landauer nicht nur Martin Buber und Erich Mühsam traf, sondern auch der Ort, an dem er seine *mystische Anthropologie* (Joachim Willems) in Form des Vortrages *Durch Absonderung zur Gemeinschaft* zuerst formulierte.

Die *Neue Gemeinschaft* gründete sich 1900 und ihre Treffen fanden erst in Lokalen in Berlin statt, bis sie 1901 eine Wohnung in der Uhlandstraße als Vereinsheim beziehen konnte. Später konnte sie sogar ein Haus am Schlachtensee anmieten. Personell bestand die *Neue Gemeinschaft* zu großen Teilen aus Mitgliedern des *Friedrichshagener Dichterkreises.* Neben Gustav Landauer gehörten unter anderem die Brüder Heinrich und Julius Hart sowie Bernhard und Paul Kampffmeyer zu den Begründern dieses Kreises.[5] Hans Kohn beschrieb das Ziel der Gruppe mit dem zeittypischen Pomp: „In schallend apokalyptischer Prosa wollten sie eine

---

3 Leder, Politik eines „Antipolitikers“, Bd. 10.1: S. 351 – 352.

4 Kohn, Hans: Martin Buber. Sein Werk und Seine Zeit. Wiesbaden 1979. S. 28; auf den Zusammenhang zwischen den beiden Gruppen macht auch Carolin Kosuch aufmerksam: Kosuch, Missratene Söhne, S. 184.

5 Kosuch, Missratene Söhne, S. 185 – 186; Raddatz, Susanne: Gustav Landauer und die „Neue Gemeinschaft“. In: Gustav Landauer (1870 – 1919). Von der Kaiserstraße nach Stadelheim. Hrsg. von Literarische Gesellschaft Karlsruhe. Eggingen 1994. S. 49 – 52, hier S. 49; Bruns, Karin: „Wir haben mit den Gesetzen der Masse nichts zu thun.“ Organisationsstrukturen und -konzepte in der Neuen Gemeinschaft. In: Kreise, Gruppen, Bünde: Zur Soziologie moderner Intellektuellenassoziation. Hrsg. von Richard Faber und Christine Holste. Würzburg 2000. S. 353 – 371, hier S. 353.

neue Weltanschauung begründen, das höchste Kulturideal verwirklichen, das Reich der Erfüllung herbeiführen. Ein ‚Orden vom wahren Leben' sollte in gemeinschaftlicher Siedlung begründet werden und in Schönheit und Kunst und religiöser Weihe das neue Zeitalter vorleben."[6]

Schon vor seiner Haftzeit 1899 kannte Landauer die Brüder Hart und zumindest Teile ihrer Schriften.[7] Nach seiner Entlassung im Frühjahr 1900 beteiligte sich Landauer am Aufbau der Gruppe, mit ihr konnte er sich ein neues Publikum erschließen. Es scheint so, als ob er zu seinem alten Wirkungskreis unter den Anarchisten und Sozialisten keinen Anschluss mehr hatte.[8] Da die *Neue Gemeinschaft* allerdings zu großen Teilen aus Beteiligten des *Friedrichshagener Dichterkreises* bestand, war Landauers *Abkehr* keine wirkliche Abkehr, sondern es scheint so, als ob er eher seinen Fokus verschob. Die Zielgruppe seiner Agitation war nun nicht mehr das Proletariat, auch war dies nicht mehr das revolutionäre Subjekt, sondern er wandte sich den Intellektuellen, Künstler:innen und Bohemiens zu. Die Mitglieder der *Neuen Gemeinschaft* selbst sollten nun die Revolution bringen und mittels einer Introspektion, die zu neuen Menschen und neuen gesellschaftlichen Beziehungen führen sollte, wie es Landauer in *Durch Absonderung zur Gemeinschaft* skizzierte. Dabei bildeten Sprachkritik und Mystik Landauers Voraussetzung für sein erneuertes Verständnis der Beziehung zwischen Individuum und Gemeinschaft, das er nach 1900 öffentlich entwickelte.

Zeittypisch fanden sich zwar auch schon vor 1899 einige sprachkritische Untertöne bei Landauer, doch erst mit seiner Beschäftigung mit Mauthners Manuskript von dessen sprachkritischer Arbeit, stellte Landauer seine erkenntnistheoretischen Grundannahmen in Frage.[9]

Landauers dementsprechendes Buch *Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluß an Mauthners Sprachkritik* wird 1903 publiziert, bestand aus Aufsätzen, die in

---

6 Kohn, Martin Buber, S. 29.

7 So rezensierte Landauer das Buch *Der neue Gott* von Julius Hart, Landauer, Gustav: Der neue Gott (1899). In: Philosophie und Judentum. Ausgewählte Schriften. Bd. 5. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/ Hessen 2012. S. 162 – 166.

8 Kosuch, Missratene Söhne, S. 184.

9 Gustav Landauer an Hedwig Lachmann, 7.03.1899, in: Knüppel, Briefe und Tagebücher, Bd. 1: S. 543; Wolf, Siegbert: „Die Welt will werden […] sie will alles werden" – zu Gustav Landauers sprachphilosophischem Hauptwerk. Einleitung. In: Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluss an Mauthners Sprachkritik. Ausgewählte Schriften. Bd. 7. Lich/Hessen 2011. S. 9 – 37; Regehly, Thomas: „Die Welt ist ohne Sprache". Bemerkungen zur Sprachkritik Gustav Landauers, ihren Voraussetzungen und Konsequenzen. In: Gustav Landauer. Eine Bestandsaufnahme zur Rezeption seines Werkes. Hrsg. von Leonhard M. Fiedler, Renate Heuer u. Annemarie Taeger-Altenhofer. Frankfurt am Main 1995. S. 219 – 245; Einleitung zu Delf, Gustav Landauer–Fritz Mauthner, S. XIII–XXXIII; Ajouri, Literatur um 1900, S. 147– 162.

verschiedenen Zeitschriften zwischen 1900 und 1902 erschienen, darunter ist auch *Durch Absonderung zur Gemeinschaft* und *Mauthners Sprachkritik*.

In seiner Besprechung des ersten Mauthnerschen sprachkritischen Bandes, die schlicht *Mauthners Sprachkritik* hieß, fasste Landauer dessen Kritik zusammen. Erkenntnis der Welt ist nur mit den Sinnen möglich, also nur durch Erleben, es gäbe keine reine Vernunft, wie Kant dies noch postulierte, da unsere Weltwahrnehmung über die Sinne keine objektive Welterkenntnis ermögliche und ebenso wenig ein Denken außerhalb von Sprache, die damit die Welt und auch die Weltanschauungen konstituiere. Vermittelt durch Fritz Mauthner kam Landauer zu dem Schluss, dass Sprache und ihre Grammatik weder objektiv noch wertfrei seien. Darüber hinaus wirke Sprache als Gedächtnis vergangener Erfahrungen, Ideen und Anschauungen. Stelle man nun die Sprache in Frage wie die Sprachkritik dies tut, wird es schwer für die eigene Gegenwart angemessene Worte zu finden oder – radikaler – an der Vernunft, die über Sprache vermittelt ist, festzuhalten. Landauer war allerdings nicht bereit die Vernunft aufzugeben und kam zu der Erkenntnis, dass, anstatt in einen infiniten Regress zu verfallen, es basaler Grundsätze bedürfe, die wir setzen müssten. Ein selbst gewähltes Fundament unserer Existenz und Erkenntnis. Dieses Fundament sichere die Gründe und Quellen der Vernunft. Um sich nun allerdings von der lähmenden Seite der Sprachkritik zu befreien, benötigte Landauer die Mystik.[10] Die Mystik müsse sich „bewusst sein, dass sie spielerisch ist, nur Phantasie, nur Wortkunst, nur Bild in Bildern."[11]

Landauers Mystikverständnis speiste sich aus dessen Übersetzung und Interpretation von Meister Eckhart, der damit eine gewisse Wirkung auf Landauers Denken ausübte.[12]

Die Mystik eröffnete Landauer einen Weg, um trotz Sprachskepsis weiter an der Welt teilhaben zu können, sie war die „Folge und Befreiung von Skepsis, von Sprach- und Erkenntniskritik."[13] Meister Eckhart wies damit Landauer den Weg auch in eine Innerlichkeit, in der Landauer einen neuen Zugang zur menschlichen Gemeinschaft fand. Die Gemeinschaft begründe sich nicht auf Sprache, sondern

---

10 Willems, Religiöser Gehalt des Anarchismus und anarchistischer Gehalt der Religion?, S. 37; Hinz, Mystik und Anarchie, S. 121, S. 143 – 144; Landauer, Gustav: Mauthners Sprachkritik (1901). In: Gustav Landauer. Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluss an Mauthners Sprachkritik. Ausgewählte Schriften. Bd. 7. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2010. S. 148 – 153; Dubbels, Figuren des Messianischen, S. 83; Wolf, Einleitung; Landauer, Skepsis und Mystik (1903).

11 Landauer, Mauthners Sprachkritik (1901), S. 152.

12 Zur Eckhart-Rezeption und Mystik bei Landauer siehe die grundlegenden Studien von Hinz und Willems, Hinz, Mystik und Anarchie; Willems, Religiöser Gehalt des Anarchismus und anarchistischer Gehalt der Religion?

13 Hinz, Mystik und Anarchie, S. 147.

werde durch einen verbindenden Geist konstituiert, der sich unterschiedlich ausdrücke. Landauer schlussfolgerte, dass, sollten sich Menschen von diesem *Lebensgrund*, dem gemeinsamen Fundament, entfremden, eine Geistlosigkeit folge. „Eine Geistlosigkeit, in der Mensch und Natur zu einem bloßen Mittel zum Zweck reduziert werden.“[14] Mystik bedeutete bei Landauer schließlich nichts anderes als ein gemeinsames Fundament, auf dem die gesamte Menschheit stehen muss, da sie sich ansonsten in der Sprachkritik verlieren würde. Es ist die Möglichkeit nicht zu resignieren, sondern zu handeln. Mit dieser Konstruktion war es Landauer möglich, das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft neu zu denken. Landauer hielt es zwar für legitim von Individuen als isolierten Einheiten auszugehen, doch wollte er diese nicht der Vereinsamung preisgeben, womit er seine Grundannahme rechtfertigte, dass die Menschen durch das gemeinsame Fundament miteinander verbunden bzw. aufeinander bezogen seien.[15]

Das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft führte Landauer grundlegend in seinem Vortrag *Durch Absonderung zur Gemeinschaft* aus. Sprachskepsis bildete bei den Autoren des *Fin des Siècle* eine Gemeinsamkeit, weshalb Landauer für seine Ideen, die er in *Durch Absonderung zur Gemeinschaft* formulierte, mit Zustimmung rechnen konnte.[16] Anknüpfend an das Milieu seines Publikums sprach Landauer davon, dass eine Avantgarde „mit Feuereifer ins Volk gegangen [sei], um es zu heben, um es zu wecken, um es zu läutern, um es zu Zorn und Empörung anzureizen, um ihm Schönheit und Größe zu künden, schließlich um es zu neuen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verbänden zu organisieren.“[17] Es ist ein leichtes Landauers Engagement in der Arbeiterbewegung in diesen Worten zu erkennen. Landauer meinte sich selbst und sein Publikum, als er von Avantgarde sprach: „Nun sind wir, die ins Volk gegangen waren, von unserer Wanderung zurückgekehrt.“[18] Ihre Erkenntnis daraus sei, dass sie sich absondern müssten „und als Einzelne in uns selber tiefst hinein versenken,“ um die „urälteste und allgemeinste Gemeinschaft“ zu finden: die Menschheit. Diese Menschheit ist das verbindende Element aller Individuen. Mit dieser Erkenntnis lassen sich dann auch die „gemeinen Zufallsgemeinschaften der Mitwelt“ in Frage stellen, womit Landauer

---

14 Hinz, Mystik und Anarchie, S. 171.

15 Willems, Religiöser Gehalt des Anarchismus und anarchistischer Gehalt der Religion?, S. 43; Dubbels, Figuren des Messianischen, S. 78.

16 Haupt, Sabine: Themen und Motive. In: Handbuch Fin de Siècle. Hrsg. von Stefan Bodo Würffel u. Sabine Haupt. Stuttgart 2008. S. 138 – 158, hier S. 138 – 139.

17 Landauer, Gustav: Durch Absonderung zur Gemeinschaft (1900/1901). In: Skepsis und Mystik: Versuche im Anschluss an Mauthners Sprachkritik. Ausgewählte Schriften. Bd. 7. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2011. S. 131 – 147, hier S. 132.

18 Landauer, Durch Absonderung zur Gemeinschaft (1900/1901), S. 133.

die „Zwangsgemeinschaft der bürgerlichen Gesellschaft und Staaten" meinte.[19] Anknüpfend an seine Sprachkritik und Mystik ist Landauer der Meinung, dass „[w]as wir sind, das sind unsere Vorfahren in uns, die in uns wirksam, tätig, lebendig sind, die mit uns sich an der Außenwelt reiben und wandeln, die aus uns heraus und mit uns zusammen in unsere [sic!] Nachkommen wandeln."[20] Damit besteht eine direkte Verbindung in die Vergangenheit, deren Vorstellungen und ideelles Potenzial sich jederzeit aufrufen lassen. Diese Idee ermöglicht den Anschluss an alte Traditionen, sollten diese sinnvoll für die Gegenwart sein. Landauer leitet aus dieser Verbindung eine Überlieferungskette „vom Unendlichen […] ins Unendliche" ab. [21] Während Landauer Mitte der 1890er Jahre in seinem Artikel *Zur Entwicklungsgeschichte des Individuums* noch davon ausgeht, dass die Vorfahren noch *unter uns* lebten, schreibt er in *Skepsis und Mystik*, dass diese *in uns* seien. Meister Eckhart ermöglicht sowohl diese sprachliche Veränderung, aber auch, dass durch diese Verinnerlichung Landauer die Vorfahren zu einem Teil des Selbst macht.[22]

Während die Vorstellung durch vorangegangene Generationen geprägt worden zu sein noch einleuchtet, ist es schwieriger Landauer in seiner Vorstellung zu folgen, dass durch diese innere Beziehung es zu einer Art ewigen Gegenwart komme, wobei sich Individuum und Gemeinschaft ebenfalls ineinander verschränkten.

---

19 Alle Zitate aus Landauer, Durch Absonderung zur Gemeinschaft (1900/1901), S. 133.

20 Beide Zitate Landauer, Durch Absonderung zur Gemeinschaft (1900/1901), S. 140.

21 Landauer, Durch Absonderung zur Gemeinschaft (1900/1901), S. 140.

Landauer schreibt zur Überlieferungskette, „dass Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und ebenso Hier und Dort nur ein einzig-einiger ewiger Strom sind, der vom Unendlichen zum Unendlichen strömt. Es gibt dann für diese Welt, die uns notwendig und darum wahrhaftig ist, nicht eine Ursache, die am einen Ende gewesen ist, und nicht eine Wirkung, die am anderen Ende gegenwärtig ist: Derlei Annahmen gibt es nur im Reich der isolierten Körper, aber nicht in unserer wogenden Flut der Seelenkräfte." (S. 137).

Zur ‚lebendigen' Tradition macht Landauer deutlich: „Was wirkt, ist gegenwärtig; was wirkt, das stößt und drängt, was wirkt, das übt eine Macht aus, was eine Macht ausübt ist da, was da ist, ist lebendig. Es ist dieser Anschauung unfassbar, dass etwas, was längst tot ist, noch wirksam, das heißt tätig sein soll. Jede Ursache ist lebendig, sonst wäre sie keine Ursache. Es gibt keine toten Naturgesetze; es gibt keine Trennung zwischen Ursache und Wirkung: Diese beiden müssen aneinander grenzen; Ursache-Wirkung ist ein Fließen von Einem zum Andren; und wenn das vielleicht um ein Winziges bereicherte Andere wieder zum Einen zurückströmt und so ein ewiges Hin- und Widerfluten entsteht, wird wohl das darauf, was man Wechselwirkung nennt; denn so etwas gibt es, wenn auch die Starren nichts davon wissen wollen. Die Materie ist starr und steif, kein Wunder, dass die Materialisten es auch sind." (S. 138).

Und in Bezug auf Vorfahren formuliert er: „Bei der Vererbung handelt es sich um eine sehr reale und stets gegenwärtige Macht, die ausgeübt wird, um das Weiterleben der Vorfahrenwelt in neuen Formen und Gestalten. Das Individuum ist das Aufblitzen des Seelenstromes, den man je nach dem Menschengeschlecht, Art, Weltall nennt." (S. 140).

22 Willems, Religiöser Gehalt des Anarchismus und anarchistischer Gehalt der Religion?, S. 78.

> Da diese ersten Menschen in uns wirksam sind, leben sie insofern noch in uns, und wir finden sie in uns, indem wir uns selber empfinden. Denn man wird es doch endlich einsehen, dass alle Wirkung Gegenwart erfordert und dass es keine gewesenen, sondern nur lebende Ursachen gibt. Oder wenn man auf das schlechte Wort Ursache verzichten will, dann kann man freilich sagen: Die Ursache ist tot, es lebe die lebendige Wirksamkeit! Und so kann man das Wort Schopenhauer, wonach alle Wirklichkeit Wirksamkeit sei, einmal umkehren und sagen: Alle Wirksamkeit ist wirklich, wirklich sind die großen Gemeinschaften und Zusammenhänge, und was wirklich ist – das weiß schon die schwäbische Mundart – das ist auch gegenwärtig und momentan. Wir sind die Augenblicke der ewig lebendigen Ahnengemeinde.[23]

Seine neue *mystische Anthropologie* (Joachim Willems) ermöglichte es Landauer sich aus der Sprachkrise zu befreien und wieder Vertrauen in die Welt zu fassen. Die Neufundierung seines Denkens durch seine Mystik ermächtigte ihn wieder zum Handeln und ermöglichte es Gemeinschaft zu denken ohne dabei das Individuum als Subjekt zu vernachlässigen. Damit machte Landauer sein Denken anschlussfähig für ein plurales Verständnis menschlicher Zugehörigkeiten.

Mit seinem Krisenempfinden war Gustav Landauer nicht allein. In der Zeit um 1900 war ein allgemeines Krisenempfinden in der Gesellschaft anzutreffen. Besonders die rasante Modernisierung, die sich in einer zunehmenden Urbanisierung, Säkularisierung und Technisierung ausdrückte, machte vielen Menschen zu schaffen. Die Welt veränderte sich so schnell, dass sich ein kollektives Empfinden von Umbruchszeit und Krise verbreitete. Dieses Gefühl wird in der Literatur gern als *Fin de Siècle*-Stimmung beschrieben. Für das *Fin de Siècle* wurde die Sprachskepsis ebenso als Motiv herausgearbeitet wie die in sich verwobenen, aber spannungsgeladenen Aspekte von Konservatismus und Progressivität oder Tradition und Modernität, die in der damaligen Zeit aufeinandertrafen. Für diese Widersprüchlichkeit innerhalb der Zeit kann auch das Denken Landauers herangezogen werden, der in seiner Vorstellung von Revolution ebenfalls konservative mit progressiven Elementen verband.[24] Landauer war personell und intellektuell eingebunden in die zeittypischen Phänomene der wilhelminischen Gesellschaft und gleichzeitig ein Protagonist der *Gegenkulturellen*, also des gegen die bürgerlich anerkannten Formen des Normativen gerichteten Kulturlebens.

Aus den Spannungen und Entwicklungen der Zeit heraus entstanden Unsicherheiten, die das Aufkommen neuer Bewältigungsstrategien wie die Lebensre-

---

23 Landauer, Durch Absonderung zur Gemeinschaft, S. 141.

24 Haupt, Themen und Motive, S. 138 – 139; Würffel, Stefan Bodo: Einleitung: Epoche – Politik – Kultur. In: Handbuch Fin de Siècle. Hrsg. von Stefan Bodo Würffel und Sabine Haupt. Stuttgart 2008. S. 1 – 48, hier S. 30 – 31; Frecot, Janos: Die Lebensreformbewegung. In: Das wilhelminische Bürgertum. Zur Sozialgeschichte seiner Idee. Hrsg. von Klaus Vondung. Göttingen 1976. S. 138 – 152, hier S. 139.

formbewegung, die völkische Bewegung, ein Renaissancekult und viele weitere begünstigten. In diesem Kontext sich pluralisierender Identitätsangebote ist auch Landauers Wirken jener Zeit zu sehen, deutlich wurde, wie sehr er mit seiner Beschäftigung mit Skepsis und Mystik im Zentrum der damaligen intellektuellen Entwicklungen stand.

Die Mystik bzw. mystische Konzeptionen hatten zu Beginn des 20. Jahrhunderts im Deutschen Kaiserreich Hochkonjunktur – auch hier stach Landauer mit seinem Thema nicht besonders heraus. Für die damalige Zeit beschreibt Thorsten Hinz drei idealtypische Richtungen des Mystikverständnisses. Die national-mythische Mystik, die auf Blut, Körper und *Rasse* abstellte. Ansätze und Tendenzen finden sich in der damaligen Jugendbewegung wie dem *Wandervogel*, aber auch in völkischen und deutschnationalen Gruppierungen.

Das über- bzw. freireligiöse Verständnis von Mystik gilt bei Hinz als Sammelbecken für – modern ausgedrückt – esoterische Strömungen wie Okkultismus, Theosophie oder Anthroposophie, in dem sich vor allem desillusionierte Bohemiens wiederfanden. Als dritte Strömung führt Hinz die restaurativ-utopische Mystik an, die er als „erkenntnistheoretische Methode" bezeichnet, die nach Erlösungsideen forsche. Was alle drei Strömungen verbinde, sei das Bedürfnis neue Wege in der empfundenen Krise zu finden.

Dieses Modell von Hinz dient auch in dieser Arbeit als Orientierung, doch zeigt sich gerade im Hinblick auf Landauer, dass dieser sich zwischen den Kategorien bewegte. Mit der *Neuen Gemeinschaft* situierte er sich im Bereich der freireligiösen Mystik, die ihm seine eigene Mystikkonzeption aber auch die Aneignung der Welt ermöglichte und ihm eine Lösungsstrategie anbot, kann sie in das restaurativ-utopische Motiv eingeordnet werden. Nur national-mythische Motive finden sich nicht bei Landauer. Landauers Auseinandersetzung mit der Mystik war nicht ungewöhnlich im Kontext der damaligen Zeit, seine Schlussfolgerung war es allerdings schon, denn mit seinem pluralistischen Verständnis von Individuum bot er eine besondere Lösungsstrategie für das Krisenerlebnis seiner Zeit an.[25]

Mit der Zeit wurde Landauer gegenüber der *Neuen Gemeinschaft* immer kritischer, seine Haltung verbarg er nicht, seine Besprechungen der Hartschen Bücher

25 Stübe, Raphael: Neoromantik der Jahrhundertwende: Transformationen eines romantischen Erzählmodells um 1900. Berlin 2023; Schwede, Reinhild: Wilhelminische Neuromantik, Flucht oder Zuflucht? Ästhetizistischer, exotistischer und provinzialistischer Eskapismus im Werk Hauptmanns, Hesses und der Brüder Mann um 1900. Frankfurt am Main 1987; Nur, Eros and Tragedy, S. 104 – 105; Ratzabi, Shalom: Between Zionism and Judaism. The Radical Circle in Brith Shalom 1925 – 1933. Leiden 2002. S. 40 – 92.

waren trotz positiver Aspekte geprägt von Kritik.[26] Der spätere Bruch mit der *Neuen Gemeinschaft* kann vor diesem Hintergrund nicht zu sehr überraschen. Die Beziehung zu den Brüdern Hart und der *Neuen Gemeinschaft* lässt sich auch in Landauers Briefen gut nachverfolgen; besonders Landauers Enttäuschung und der Bruch mit der Gruppe. Dieser Bruch ist die Folge seiner Enttäuschung wegen des zunehmenden monistischen Gebarens der Brüder Hart und der von Landauer so gesehenen Wirkungslosigkeit der Gemeinschaft. Wie ambivalent Landauer zur *Neuen Gemeinschaft* stand, zeigt sich in einem Brief an Fritz Mauthner aus dem November 1901:

> Meine „Absage an die Friedrichshagener" teilt sich in zweierlei: meine lebhafte Abneigung gegen Br[uno] Willes „Offenbarungen" ist unverändert, seit ich das Buch kenne. Und daß ich mit der Überschätzung der erkenntnistheoretischen Grundlagen in Harts Schriften nicht mitgehe, habe ich bei der Besprechung des „Neuen Gottes" wie der Flugschrift ebenso scharf gesagt. Eine innere Geschichte hat aber nur, daß ich den praktischen Bestrebungen seit einigen Monaten kühl gegenüber stehe, aber eigentlich nicht den Bestrebungen, die ja mindestens auf mich ebenso zurückgehen wie auf die Harts, als den Personen, die sich damit abgeben. Ich habe die Harts am Werk gesehen und weiß daher, daß sie nichts zuwege bringen, und daß sie gegen die Eitelkeit, sich für Auserkorene zu halten und sich darum mit ganz wertlosen Menschen intensiv abzugeben, nicht gefeit sind. Darum genügt mir die Bezeichnung „wertvoller Kulturfaktor" völlig. Ich habe diesen veränderten Standpunkt kurz vor meiner Abreise noch in der „Neuen Gemeinschaft" geltend gemacht. Es ist nun schon mein Schicksal, durch solche Begegnungen immer nur hindurchzugehen.[27]

Aus dem letzten zitierten Satz spricht auch eine gewisse Verbitterung Landauers, der zuvor dachte, nach dem Arbeiteranarchismus nun ein neues Publikum und vor allem eine Möglichkeit zur praktischen Umsetzung seiner Überzeugungen gefunden zu haben.

26 Sind seine Besprechungen zuerst noch positiv mit kritischen Anmerkungen wie in Landauer, Der neue Gott (1899); oder auch in Landauer, Gustav: Zukunft-Menschen (1900). In: Philosophie und Judentum. Ausgewählte Schriften. Bd. 5. Lich/Hessen 2012. S. 219 – 224, nehmen sie nach 1901 und seinem Bruch mit der Neuen Gemeinschaft an Schärfe zu wie in Landauer, Gustav: Die neue Welterkenntnis (1902). In: Gustav Landauer. Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluss an Mauthners Sprachkritik. Ausgewählte Schriften. Bd. 7. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2010. S. 182 – 190; Landauer, Gustav: Ein Wort über Weltanschauungen (1902). In: Anarchismus. Ausgewählte Schriften. Bd. 2. Lich/Hessen 2009. S. 281 – 285; Landauer, Über Weltanschauungen (1902). In: Anarchismus, S. 285 – 286.

27 Gustav Landauer an Fritz Mauthner, 28.11.1901, in: Delf, Gustav Landauer–Fritz Mauthner, S. 56.

In der Literatur wird regelmäßig – wie auch hier weiter oben – von einem Bruch zwischen Landauer und der *Neuen Gemeinschaft* gesprochen,[28] doch sein Briefwechsel mit Erich Mühsam belegt, dass Landauer zwar mit den Brüdern Hart und seiner eigenen Beteiligung an der *Neuen Gemeinschaft* brach, aber nicht mit der Gruppe insgesamt. Im Dezember 1902 teilte er Erich Mühsam mit, er könnte auf Grund eines Katarrhs nicht nach Schlachtensee kommen, hier befand sich mittlerweile das Haus der *Neuen Gemeinschaft.*[29] Noch im Juli 1903 sagte Landauer seine Teilnahme an einer Aufführung von Peter Hille zu, die in der *Neuen Gemeinschaft* stattfand, darauf wies Christoph Knüppel hin.[30] Zugegeben, beide Male war Mühsam beteiligt und könnte der Grund für Landauers Teilnahme gewesen sein, nichtsdestotrotz nahm er damit nach seinem Bruch mit ihr an Veranstaltungen der *Neuen Gemeinschaft* teil. Die *Neue Gemeinschaft* blieb in Landauers Leben eine Episode auf der Suche nach seinem Publikum. Dennoch ist es ein besonders markantes Ereignis in seinem Leben, da er hier einerseits seinem neuen Denken zuerst Ausdruck verleihen konnte und andererseits Freundschaften schloss (man denke an Erich Mühsam und Martin Buber), die ihn sein weiteres Leben begleiteten und im Falle Bubers maßgeblich sein weiteres Denken beeinflussten.

Die Freundschaft von Martin Buber und Gustav Landauer begründete sich bei ihrer Begegnung in der *Neuen Gemeinschaft*, die Landauer – wie Buber später schrieb – lehrte, „wie Gemeinschaft nicht entsteht."[31]

Persönliche Gemeinschaften

Zwei Menschen traten um 1900 in Gustav Landauers Leben: Seine zweite Ehefrau Hedwig Lachmann und Martin Buber, der ein guter Freund und intellektueller Partner Landauers wurde. Beide waren enge Vertraute Landauers und übten einen nachhaltigen Einfluss auf sein Denken aus.

---

28 Wortwörtlich beispielsweise Kosuch, Missratene Söhne, S. 202, S. 204; implizit, aber deutlich bei Steininger, Gustav Landauer, S. 68 – 69; sowie Leder, Politik eines „Antipolitikers", Bd. 10.1: S. 353 – 357; sogar beim Autor selbst: Kunze, Gustav Landauer, S. 27– 28.

29 Gustav Landauer an Erich Mühsam, 7.12.1902, in: Knüppel, „Sei tapfer und wachse dich aus", S. 37.

30 Fußnote 54 zu einem Brief von Gustav Landauer an Erich Mühsam, 27.07.1903, in: Knüppel, „Sei tapfer und wachse dich aus", S. 43.

31 Buber, Landauer. Sein Lebensgang, Bd. 1: S. VI–VII. Die Forschung wiederholt die Erzählung ihres Kennenlernens in der *Neuen Gemeinschaft* regelmäßig. Genauer rekonstruiert hat die Anfänge ihrer Begegnung bisher niemand.

Hedwig Lachmann stammte aus einem traditionellen jüdischen Elternhaus.[32] Lachmann wurde 1865 in Stolp in Pommern geboren, ihr Vater Isaak Lachmann hatte dort die Stelle des Chasan der örtlichen Synagoge inne. 1868 zog die Familie nach Lauenburg in Pommern, um wiederum 1873 nach Hürben in Schwaben umzuziehen. Das Dorf Hürben wurde 1902 ein Ortsteil von Krumbach und Isaak Lachmann hatte die Stelle des *Kantors* inne.[33] Hier wuchs Hedwig Lachmann auf, besuchte die Schule und bestand ihr Examen als Sprachlehrerin: „Siebzehnjährig ging sie als Erzieherin nach England, 1885 nach Dresden und zwei Jahre später nach Budapest, wo sie die ungarische Sprache erlernte. 1889 kam sie nach Berlin."[34]

Ihre Sprachkenntnisse ermöglichten ihr die Arbeit als Übersetzerin, doch Hedwig Lachmann schrieb auch Gedichte. In Berlin, einem kulturellen Zentrum des Kaiserreiches, arbeitete sie als Hauslehrerin und kümmerte sich um hilfsbedürftige Verwandte. Daneben blieb ihr nicht viel Zeit für ihre künstlerische Arbeit, dennoch lernte sie viele Literat:innen und Künstler:innen kennen. Darunter waren Karl Wolfskehl, Heinrich und Julius Hart, die Malerin Julie Wolfthorn, außerdem hatte sie Kontakt zum *Friedrichshagener Kreis.*[35]

Mit der Malerin Julie Wolfthorn schloss Lachmann in Berlin Freundschaft. Über Wolfthorn lernte sie auch Paula Dehmel und ihren Mann Richard Dehmel kennen. Lachmann wurde in den Kreis um Richard Dehmel aufgenommen und erhielt, wie Annegret Walz es ausdrückte, „[…] die geistigen Anregungen, derer sie bedurfte."[36] Lachmann entwickelte sich in ihrem Schaffen weiter und lernte durch

---

32 Die Forschung zum Leben und Werk von Hedwig Lachmann ist dürftig. Hervorzuheben ist vor allem die Biografie von Annegret Walz, die bisher umfangreichste Arbeit zu Lachmann: Walz, Annegret: „Ich will ja gar nicht auf der logischen Höhe meiner Zeit stehen" Hedwig Lachmann. Eine Biographie. Flacht 1993. Darüber hinaus ist auf das Buch von Birgit Seemann hinzuweisen, ebenso wie auf die Artikel Seemanns und Walzs' zu Lachmann sowie die Einleitung von Armin Strohmeyr zu seiner Edition von Texten Lachmanns. Seemann, Birgit: „Mit den Besiegten": Hedwig Lachmann (1865 – 1918): deutsch-jüdische Schriftstellerin und Antimilitaristin. Hrsg. von Siegbert Wolf. Band 9. Ausgewählte Schriften. Lich/Hessen 2012; Seemann, Gustav Landauers „Bund" mit der jüdischen Dichterin Hedwig Lachmann; Walz, Annegret: „Was ich schrieb, war alles zu Hedwig gesagt" Gustav Landauer und Hedwig Lachmann, eine Lebens- und Künstlergemeinschaft. In: „… die beste Sensation ist das Ewige…" Gustav Landauer – Leben, Werk und Wirkung. Hrsg. von Michael Matzigkeit. Düsseldorf 1995. S. 155 – 160; Strohmeyr, Armin: „Vertraut und fremd und immer doch noch ich" Hedwig Lachmann – Versuch einer Annäherung. In: Hedwig Lachmann. Vertraut und fremd und immer doch noch ich: Gedichte, Nachdichtungen und Essays. Hrsg. von Armin Strohmeyr. Augsburg 2003. S. 11 – 26. Einen Überblick gebe ich in Venske, Hedwig Lachmann (1865 – 1918).

33 Strohmeyr, Versuch einer Annäherung, S. 12 – 13; ebenso Walz, Gustav Landauer und Hedwig Lachmann, S. 155.

34 Walz, Gustav Landauer und Hedwig Lachmann, S. 155.

35 Strohmeyr, Versuch einer Annäherung, S. 13 – 14.

36 Walz, Gustav Landauer und Hedwig Lachmann, S. 156.

Dehmels Vermittlung Anna Croissant-Rust kennen, mit der in München lebenden Schriftstellerin blieb sie ihr Leben lang befreundet.[37]

Richard Dehmel war an Hedwig Lachmann nicht nur künstlerisch interessiert. Auch Hedwig Lachmann war nicht ganz abgeneigt: es bahnte sich eine Beziehung zwischen den beiden an, doch diese war immer spannungsgeladen, wie Armin Strohmeyr pointiert zusammenfasste:

> Die komplizierte Verbindung zu Richard Dehmel zieht sich über sieben Jahre hin. Hedwig Lachmann und Dehmels erste Frau Paula freunden sich an, und der Dichter träumt bereits von einer ménage à trois, was Hedwig Lachmann ängstlich von sich weist. Sie, die zeitweise in Untermiete wohnte, ist sehr auf ihren guten Ruf bedacht und hat schon Schwierigkeiten damit, Dehmels Briefe an ihre Adresse zu empfangen.[38]

Die Beziehung erschöpfte sich mit der Zeit. Am 28. Februar 1899 begegnete ihr Gustav Landauer. In der Galerie Keller & Reiner bei einer Veranstaltung mit Richard Dehmel sah er Lachmann wohl zum ersten Mal und obwohl er sie nicht ansprach, ging sie ihm nicht mehr aus dem Kopf.[39] Der großgewachsene Landauer war Hedwig Lachmann nicht in gleicher Weise aufgefallen. Landauer begann ihr sofort Briefe zu schreiben; in Ermangelung ihrer Adresse sammelte er die Briefe an Hedwig Lachmann.[40]

In dieser Zeit kam es auch zum endgültigen Bruch mit seiner ersten Ehefrau Margarethe Leuschner, Landauer zog am 4. Mai 1899 aus der Friedrichshagener Wohnung aus und mietete ein Zimmer im nahegelegenen Dahlwitz bei Hoppegarten. Landauers öffentliche politische Betätigung kam zu diesem Zeitpunkt schon zum Erliegen und es lassen sich keine Auftritte mehr nachweisen, nur Artikel schrieb er noch.[41]

Es etablierte sich ein regelmäßiger Briefwechsel zwischen Lachmann und Landauer ebenso wie persönliche Treffen, obwohl Hedwig Lachmann zu Beginn

---

37 Walz, Gustav Landauer und Hedwig Lachmann, S. 156.

38 Strohmeyr, Versuch einer Annäherung, S. 14.

39 Walz, Gustav Landauer und Hedwig Lachmann, S. 156.

40 Gustav Landauer an Hedwig Lachmann, 28.02.1899, in: Knüppel, Briefe und Tagebücher, Bd. 1: S. 535. Da eine geplante Edition durch Landauers Schwiegersohn Max Kronstein, der dessen Briefe vom 28. Februar bis 8. März (dem Tag, an dem er von Richard Dehmel Lachmanns Adresse erhielt) an Hedwig Lachmann als Tagebuch beschrieb, wurde dies in der Forschung bisher so weitergeführt. Allerdings bleiben es Briefe und stellen kein Tagebuch dar. Christoph Knüppel macht in seinem Stellenkommentar darauf aufmerksam, dass Landauers Brief vom 14. und 15. März 1899 ein Treffen der beiden erwähnt. Damit müsse es, so Knüppel, brieflichen Kontakt zwischen beiden gegeben haben, ob es allerdings diese ersten Briefe waren, bleibt unklar. Siehe dazu den Kommentar in Knüppel, Briefe und Tagebücher, Bd. 2: S. 1216.

41 Leder, Politik eines „Antipolitikers“, Bd. 10.1: S. 332 – 333.

Landauer gegenüber eher reserviert war. Die Liebesbriefe, die Landauer ihr schickte, zählten für Hans Blüher Anfang der 1950er Jahre zu den schönsten des letzten halben Jahrhunderts und dennoch musste Landauer lange um Hedwig Lachmann werben, bis sie einer Beziehung mit ihm zustimmte.[42]

In Landauers Briefen finden sich zu dieser Zeit vereinzelte Hinweise auf jüdische Themen. Am 7. April 1899 schrieb er beispielsweise an Hedwig Lachmann: „Wie abgedroschen, schaal und clichéhaft sind meist unsere Bilder – im Vergleich etwa mit denen der alten Juden, vor allem im Hohen Lied!“[43] Dass Landauer das *Hohe Lied* kannte, verdankte sich der Übersetzung Herders. Schon 1898 ging Landauer während eines Vortrages auf das *Hohe Lied* ein; in seinem Kommentar zur eben erwähnten Briefstelle, zitiert Christoph Knüppel aus dem Bericht eines Überwachungsbeamten der Polizei. Der Überwachungsbeamte notierte, dass Gustav Landauer aus dem *Hohe Lied* vortrug und bezeichnete das Alte Testament (sic!) explizit als jüdisch und dass dies für das alte jüdische Volk bestimmt gewesen sei. Weiterhin müsse man dies beherzigen, wolle man den Text verstehen, da man sich sonst nicht in die Lage des damaligen Volkes versetzen könne und damit den Text nicht verstehe.[44]

Hier zeigt sich, dass Landauer jüdische Traditionen und ihre Überlieferung zu dieser Zeit nicht ignorierte. In einem Brief an Hedwig Lachmann schrieb Landauer über die kirchliche Praxis im Gefängnis und an seine Kritik schloss er den Gedanken an, wie es wohl „dem armen Dreyfuß“ ergehe.[45] Landauer ist interessiert am Schicksal des in Frankreich aus antisemitischen Gründen zu Unrecht verurteilten Hauptmanns Alfred Dreyfus. Bei der sogenannten Dreyfus-Affäre handelte es sich um falsche Vorwürfe des Verrats von Militärgeheimnissen an das Deutsche Kaiserreich. Alfred Dreyfus wurde wegen seines Jüdischseins als Sündenbock verurteilt und öffentlich gedemütigt. Diese Affäre polarisierte die französische Öffentlichkeit in Gegner und Unterstützer Dreyfus‘. Obwohl schon 1894 verurteilt, zog sich die Affäre bis zur vollständigen Rehabilitierung des Hauptmanns bis 1906. Der Schriftsteller Émile Zola beschuldigte im Rahmen dieser Affäre hohe Militärs und Politiker öffentlich der Falschaussage, mit seinem Engagement prägte er die Vor-

42 Walz, Gustav Landauer und Hedwig Lachmann, S. 157.
43 Gustav Landauer an Hedwig Lachmann, 7.04.1899, in Knüppel, Briefe und Tagebücher, Bd. 1: S. 559.
44 LA Berlin, A Pr. Br. 030, Nr. 16346: Gustav Landauer, Bl. 231 RS–232, zitiert nach: Knüppel, Briefe und Tagebücher, Bd. 2: S. 1231 – 1232. Zu Sprachkonzepten jener Zeit und Herders Rolle dabei siehe Kremer, Deutsche Juden, deutsche Sprache.
45 Gustav Landauer an Hedwig Lachmann, 21.08.1899, in: Knüppel, Briefe und Tagebücher, Bd. 1: S. 602.

stellung eines modernen Intellektuellen.[46] Émile Zolas öffentliche Anklage dieser Ungerechtigkeit war für Landauer Vorbild für seinen Einsatz für den Barbier Albert Ziethen, der wegen Mordes an seiner Frau verurteilt wurde und den Landauer für unschuldig hielt.[47] Landauer bezog sich hier selber auf Zola und begründete damit sein Engagement für den ihm unbekannten Barbier. Knapp einen Monat später schrieb er diesbezüglich wieder an Lachmann: „Das Ende des Dreyfusprozesses ist betrübend für das französische Volk; Schlimmeres hätte nicht passieren können als diese durchsichtige Komödie. Diese paar tausend oder zehntausend Pariser, von denen sich ein Volk von 30 Millionen repräsentieren lässt, sind ein total verkommenes Gesindel."[48] Landauer bezieht sich, wie Knüppel in seinem Kommentar zum Brief deutlich macht, auf das Ende des zweiten Prozesses gegen Dreyfus, dabei wurde dieser vom Kriegsgericht in Rennes am 9. September 1899 abermals schuldig gesprochen und zu zehn Jahren Haft verurteilt.[49]

Hauptsächlich aber ging es in den Briefen mit Hedwig Lachmann um Persönliches. Sie vertieften in dieser Zeit ihre Beziehung und es ist deutlich, dass Landauer eine Beziehung mit ihr eingehen wollte, obwohl er offiziell noch verheiratet war. Dies war für Lachmann ein Problem. Kurz vor Ende seiner Haftzeit starb Landauers Vater. Landauer erhielt sieben Tage Hafturlaub, in dieser Zeit reiste er nach Karlsruhe zu seiner Familie und später zurück in Berlin traf er sich mit Fritz Mauthner und Hedwig Lachmann. Trotz oder gerade wegen des angespannten Verhältnisses zu seinem Vater wog dessen Tod schwer. Eine Aussöhnung, die Landauer in den Jahren zuvor versuchte, war nicht gelungen. Die Länge des Hafturlaubs gab in der Forschung Anlass zur Spekulation, Chaim Seeligmann folgerte, der Hafturlaub betrug sieben Tage, da es der traditionellen Shiv'a-Zeit entsprach, doch war Landauer zu diesem Zeitpunkt schon nicht mehr Mitglied der jüdischen Gemeinde.[50]

---

46 Zur Dreyfus-Affäre siehe beispielsweise Fuchs, Eckhardt und Günther Fuchs: „J'accuse!": Zur Affäre Dreyfus. Mainz 1994; Duclert, Vincent: Die Dreyfus-Affäre: Militärwahn, Republikfeindschaft, Judenhaß. Berlin 1994; Kotowski, Elke-Vera und Julius Hans Schoeps (Hrsg.): J'accuse…! …ich klage an! Zur Affäre Dreyfus. Eine Dokumentation. Begleitkatalog zur Wanderausstellung in Deutschland Mai bis November 2005. Potsdam 2005. Zur Begriffsbestimmung und Reflexion siehe Bayreuther [u. a.], Kritik in der Frühen Neuzeit; Bering, Die Intellektuellen; Bering, Die Epoche der Intellektuellen 1898–2001.

47 Zum Fall Ziethen siehe Knüppel, Briefe und Tagebücher, Bd. 2: S. 1193–1195.

48 Gustav Landauer an Hedwig Lachmann, 18.09.1899, in: Knüppel, Briefe und Tagebücher, Bd. 1: S. 614.

49 Knüppel, Briefe und Tagebücher, Bd. 2: S. 1285.

50 Seeligmann, Chaim: Gustav Landauer and His Judaism. In: Gustav Landauer: Anarchist and Jew. Hrsg. von Paul R. Mendes-Flohr u. Anya Mali. Berlin 2015. S. 205–212, hier S. 206; der Text erschien

Nach Landauers Haftentlassung intensivierte sich die Beziehung zu Hedwig Lachmann. Ein schwerer Schlag für Hedwig Lachmann ermöglichte letzten Endes die später eingegangene Liebesbeziehung der beiden: Hedwig Lachmanns Vater starb unerwartet am 15. Mai 1900. Landauer schrieb in seinem Beileidsbrief:

> Daß nun auch Sie dieses Schwere durchmachen müssen! Ich weiß, mit welcher Liebe, welchem Respekt Sie an Ihrem Vater gehangen haben und ich weiß, was es ist, ihn für immer zu verlieren. Ich habe immer gerne Ihnen zugehört, wenn Sie mir von ihm erzählten, und habe so oft, wenn ich seine guten milden Züge auf dem Bilde sah, mir gewünscht, ihn zu kennen und ihm näher zu treten. Nun ist er Ihnen plötzlich und früher, als es zu erwarten war, genommen worden.[51]

Sie reiste sofort nach Krumbach und blieb dort längere Zeit, um ihrer Familie beizustehen. Landauer besuchte sie in halb-konspirativen Treffen. Isaak Lachmanns Tod trübte die Beziehung der beiden nicht, schließlich ermöglichte dieser sie sogar erst, denn, wie Annegret Walz feststellte, hätte Isaak Lachmann niemals zugelassen, dass seine Tochter mit einem Mann, der wohl nicht seiner Vorstellung entsprochen hätte, eine Beziehung einginge.[52] Ihr brieflicher Kontakt, ihre Treffen und schließlich Landauers Drängen brachten Hedwig Lachmann dazu, sich für eine Beziehung mit Landauer zu entscheiden.[53]

Eine Liebesbeziehung zwischen einer unverheirateten Frau und einem verheirateten Mann war im Kaiserreich nicht gerne gesehen und selbst im scheinbar liberalen Umfeld von Landauer und Lachmann nicht.

Es war wohl Hedwig Lachmann, die vorschlug, nach England zu gehen, um sich dem gesellschaftlichen Druck und dem Gerede zu entziehen.[54] Mit Hilfe von Hedwigs Schwester Franziska ließen sich auch ihre Brüder überzeugen und Landauer sah sich nach einer Finanzierungsmöglichkeit um.[55] In Auguste Hauschner, einer vermögenden Schriftstellerin und Witwe eines Fabrikanten, außerdem die Cousine von Landauers Freund Fritz Mauthner, fanden sie eine Unterstützerin. Ein zinsloses Darlehen von insgesamt 10.000 Mark sollte es den beiden ermöglichen, sich in England zu etablieren. Allerdings floss dem jungen Paar das Geld schnell durch die Finger. Tilman Leder fasste es so zusammen: „Das Leben in England ist teurer als

zuerst auf Hebräisch: Seeligmann, Chaim: Gustav Landauer ha-yehudi. In: Gustav Landauer: ‘alaỵ u-mishelo. Hrsg. von Chaim Seeligmann und Ya’akov Goren. Ramat Ef‘al 2009. S. 166 – 175.

51 Gustav Landauer an Hedwig Lachmann, 18.05.1900, in: Buber, Lebensgang, Bd. 1: S. 53 – 54.

52 Walz, Hedwig Lachmann. Eine Biografie, S. 234 – 235.

53 Walz, Hedwig Lachmann. Eine Biografie, S. 221.

54 Walz, Gustav Landauer und Hedwig Lachmann, S. 157; Strohmeyr, Versuch einer Annäherung, S. 19 – 20.

55 Leder, Politik eines „Antipolitikers“, Bd. 10.1: S. 357.

gedacht und die erste Rate von 2.000 Mark von Auguste Hauschner ist nach Einrichtung der Vierzimmerwohnung in Bromley, die mehrere Wochen dauert, so gut wie verbraucht".[56] Dies nimmt nicht wunder, führt man sich vor Augen, dass sich Landauer und Lachmann, wie Armin Strohmeyr aus einem Brief Hedwig Lachmanns zitierte, eine Aufwartefrau leisteten; sie kämen oft tagelang nicht aus dem Schlafrock und beide arbeiteten noch nach dem Lustprinzip.[57]

Sie lernten Peter Kropotkin und andere Menschen aus anarchistischen Kreisen kennen, doch sie fanden keinen Anschluss und auch keine Lohnarbeit oder anderen Erwerb.[58] Nachdem das Geld von Auguste Hauschner verbraucht war und Hedwig Lachmann schwanger wurde, entschlossen sie sich England hinter sich zu lassen und nach Deutschland zurückzukehren. Nach nur einem Dreivierteljahr kamen sie im Sommer 1902 wieder nach Berlin. Erich Mühsam hatte für sie eine Wohnung gesucht und sie ließen sich im Vorort Hermsdorf nieder.[59] Hier wurde 1902 auch ihre erste gemeinsame Tochter Gudula geboren. Landauer bemühte sich weiterhin um die Scheidung von seiner ersten Frau Margarethe Leuschner, was schließlich im März 1903 gelang.[60] Nur zwei Monate später folgte die Eheschließung zwischen Gustav Landauer und Hedwig Lachmann, die für Veröffentlichungen weiterhin ihren Mädchennamen nutzte. Die Beschreibung der Umstände durch Annegret Walz beleuchtete auch Teile der Beweggründe, weshalb Hedwig Lachmann sich den Berliner Verhältnissen entziehen wollte, scheint es doch so, als ob das soziale Umfeld der beiden ihre Beziehung nicht guthieß.

> So aber heirateten er und Hedwig Lachmann am 18. Mai 1903 in Hermsdorf, „standesamtlich", „gesetzlich", wie sie Anna Croissant-Rust mit leichter Ironie mitteilte. Mauthner war wieder Trauzeuge, wie schon bei der Heirat mit Grete. „Somit wird auch den ‚Berliner Freunden' endlich das Maul gestopft", bemerkte Julie Wolf. Dieser Satz gibt Aufschluß über die anhaltenden Mißgünstigkeiten aus dem Kreis der sich auflösenden „Neuen Gemeinschaft". Immerhin hatte Landauer es geschafft, ein uneheliches Kind zu zeugen.[61]

Nach ihrer Rückkehr aus England widmeten sich sowohl Gustav Landauer als auch Hedwig Lachmann wieder verstärkt ihrer publizistischen und übersetzerischen Tätigkeit. 1902 erschien Lachmanns Gedichtband *Im Bilde* bei *Schuster & Löffler* mit eigenen Gedichten und Nachdichtungen. Mit ihrem eigenen Buch und „ihren

56 Leder, Politik eines „Antipolitikers", Bd. 10.1: S. 358.
57 Strohmeyr, Versuch einer Annäherung, S. 20.
58 Zu ihren Begegnungen in England siehe Leder, Politik eines „Antipolitikers", Bd. 10.1: S. 357–369.
59 Für die Briefe zur Wohnungssuche siehe Knüppel, „Sei tapfer und wachse dich aus", S. 25–32.
60 Walz, Hedwig Lachmann. Eine Biografie, S. 256.
61 Walz, Hedwig Lachmann. Eine Biografie, S. 257–258. Zum Verhältnis von *Neuer Gemeinschaft* und Gustav Landauer siehe oben.

Übertragungen von Poe, Rossetti, Verlaine, Swinburne oder Wilde gehört Hedwig Lachmann zu den ersten, die Dichter des englischen und französischen Symbolismus den deutschen Lesern zugänglich machten."[62] Der Symbolismus, den Lachmann nach Deutschland brachte, war auch für sie wichtig.[63]

Gustav Landauer versuchte nach der Rückkehr ebenfalls verstärkt wieder journalistisch Fuß zu fassen. Die finanzielle Situation muss äußerst angespannt gewesen sein, denn Landauer erwog sogar eine Arbeit für den *Vorwärts*, die Zeitschrift seines Intimfeindes der Sozialdemokratie. Allerdings hatte er, wie Tilman Leder berichtet, „nicht das Ressort Politik, sondern den Kulturteil (Theater, Literatur) im Auge."[64] Maximilian Harden, für dessen Zeitschrift *Zukunft* Landauer einige Artikel geschrieben hatte, und Fritz Mauthner halfen Landauer 1903 beim Verlag *Egon Fleischel* Landauers Novellenband *Macht und Mächte*, u. a. mit der Novelle *Arnold Himmelheber*, zu publizieren. Außerdem erschien Landauers philosophisches Buch *Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluss an Mauthners Sprachkritik* und seine Übersetzungen von Meister Eckhart.[65]

Nicht unerheblich ist ebenfalls das Erscheinen der Übertragung von Oscar Wildes *Salome*, die Hedwig Lachmann übersetzte. Nach einer ersten Veröffentlichung 1900 in der *Wiener Rundschau* erschien sie 1903 im *Insel-Verlag.* Diese Übertragung wird als bedeutendste Übersetzung von Lachmann angesehen. Mit der Übersetzung trug sie beträchtlich zum bescheidenen Einkommen der Familie bei.[66] Bedeutung erlang ihre Übertragung vor allem dadurch, dass Richard Strauß ihre Übersetzung als Vorlage für das Libretto seiner gleichnamigen Oper wählte. Armin Strohmeyr berichtete, wie Strauß seine Oper nicht ohne Lachmanns Übersetzung hätte fertig stellen können.

> Später bekennt er [= Richard Strauß], daß er ohne die Arbeit Hedwig Lachmanns seine „Salome" wohl nie vollendet hätte. Von ihrer Übersetzung sei er letztlich inspiriert worden „Die Melodien rauschten in mir auf!" Am 9. Dezember 1905 gelangt sein musikalisches Drama in der Dresdner Semperoper zur Uraufführung. Hedwig Lachmann bedankt sich nach dem Besuch

---

62 Walz, Gustav Landauer und Hedwig Lachmann, S. 157.

63 Auf die Bedeutung des Symbolismus für Lachmann wies zuerst und ausführlich Annegret Walz hin, die weitere Forschungsliteratur ergänzt ihre Ausführungen lediglich, Walz, Hedwig Lachmann. Eine Biografie, S. 250, S. 264 – 265; Walz, Gustav Landauer und Hedwig Lachmann, S. 159; Strohmeyr, Versuch einer Annäherung, S. 20 – 21.

64 Leder, Politik eines „Antipolitikers", Bd. 10.1: S. 366.

65 Landauer, Macht und Mächte; Landauer, Skepsis und Mystik; Landauer, Gustav (Hrsg.): Meister Eckhart. Mystische Schriften. Frankfurt am Main 2003.

66 Walz, Hedwig Lachmann. Eine Biografie, S. 284; Walz, Gustav Landauer und Hedwig Lachmann, S. 157; Strohmeyr, Versuch einer Annäherung, S. 21.

> einer Vorstellung: „Noch ganz im Banne Ihrer Tondichtung, drängt es mich, Ihnen meine Bewunderung und meinen Dank auszusprechen […] Sie haben ein Wunderwerk vollbracht.“[67]

Zur Sicherung ihrer Existenz wird Landauer 1904 Teilhaber einer Buchhandlung und eines Verlages, trat aber persönlich nicht publizistisch in diesen Jahren groß in Erscheinung. 1905 erschien schließlich Hedwig Lachmanns Monographie zu Oscar Wilde als 34. Band der von Paul Remer herausgegebenen Reihe *Die Dichtung*, ebenfalls im Verlag *Schuster & Löffler.*[68] 1906 wurde ihre zweite gemeinsame Tochter Brigitte geboren und Landauer trennte sich von seiner Arbeit im Buchhandel, um öffentlich und publizistisch wirken zu können. Für die Familie Landauer bedeutete dies, wieder mit einer unsicheren finanziellen Situation leben zu müssen.

Martin Buber, um 1900 noch Student und zionistischer Aktivist, wurde später ein bedeutender Religionsphilosoph.[69] Zum Wintersemester 1899/ 1900 kam Buber nach Berlin, zuvor hatte er als Student in Leipzig (1897–1899) eine Sektion der jüdisch-zionistischen Studentenvereinigung mitgegründet.[70] In jenem Wintersemester an der Berliner Universität belegte Buber Seminare bei Wilhelm Dilthey und Georg Simmel, die nach einhelliger Meinung der Forschung einen nachhaltigen Einfluss auf ihn ausübten.[71] Simmels soziologischer Blick auf die Gesellschaft leitete Buber in seinem Vortrag *Alte und Neue Gesellschaft.* Zu Diltheys Einfluss auf Bubers intellektuelle Entwicklung insbesondere im Hinblick auf sein Verständnis von Religion bemerkte Paul Mendes-Flohr: „Perhaps of equal significance for Buber's more immediate intellectual development was Dilthey's understanding of religion as not confined to institutional practices and theological doctrines. Dilthey sought to uncover the innermost nature of religious life, believing that religious consciousness is not merely an inner spiritual state; it posits a given view of reality.“[72]

Dominique Bourel weiß zu berichten, dass Buber im Laufe des Jahres 1900 in Begleitung von Charles Du Bos die *Neue Gemeinschaft* besuchte.[73] Hier scheinen sich Buber und Landauer kennen gelernt zu haben. Die Details bleiben allerdings im Dunkeln. Wahrscheinlich ist, dass Buber laut Samuel Brody anwesend war, als Landauer am 18. Juni 1900 seinen Vortrag *Durch Absonderung zur Gemeinschaft*

---

67 Strohmeyr, Versuch einer Annäherung, S. 21.
68 Walz, Hedwig Lachmann. Eine Biografie, S. 299.
69 Siehe zu Bubers Biografie und Werk u. a. Bourel, Dominique: Martin Buber: Was es heißt, ein Mensch zu sein: Biografie. Gütersloh 2017; Brody, Theopolitics; Mendes-Flohr, Martin Buber.
70 Mendes-Flohr, Martin Buber, S. 22; Brody, Theopolitics, S. 28.
71 Mendes-Flohr, Martin Buber, S. 44; Bourel, Martin Buber, S. 63.
72 Mendes-Flohr, Martin Buber, S. 45.
73 Bourel, Martin Buber, S. 70.

hielt.[74] Denn einerseits verließ Buber 1901 Berlin wieder, andererseits bezog sich Buber auf Landauers Vortrag in seinem Text *Alte und Neue Gemeinschaft*, den er, so Flohr und Susser, 1900 geschrieben und vor der *Neuen Gemeinschaft* vorgetragen hatte.[75] Buber ging 1901 nach Leipzig zurück und wurde im September 1901 Redakteur der Zeitschrift *Die Welt*, dem Organ der zionistischen Bewegung um Theodor Herzl.[76] Ebenfalls im September 1901 übersiedelte Landauer mit Hedwig Lachmann nach England, wo diese bis Mitte 1902 blieben. Ein Briefwechsel zwischen Landauer und Buber ist für diese Zeit nicht nachweisbar, auch im Briefwechsel von Martin Buber und seiner späteren Frau Paula findet sich in dieser Zeit kein Hinweis auf Landauer. Es spricht also einiges dafür, dass sie sich 1900 zum ersten Mal begegneten, später daran anknüpften, ohne jedoch durchgängig in Verbindung gestanden zu haben. Bubers Vortrag *Alte und Neue Gemeinschaft* legt mit seinem Bezug auf Landauers Text in gewisser Hinsicht Zeugnis von dieser ersten Begegnung ab.

Buber soll seinen Vortrag im Juni 1900 gehalten haben, so Flohr und Susser, allerdings nahm Buber explizit Bezug auf Landauer, was seinen Vortrag auf die zweite Hälfte des Juni 1900 datieren ließe. Offen bleibt aber die Frage, weshalb Bubers Vortrag dann nicht wie Landauers in der ersten Nummer, sondern in der dann nicht mehr publizierten dritten Nummer der Vereinszeitschrift erscheinen sollte.[77] Auch der Verweis auf Hans Kohn durch Flohr und Susser bringt keine Aufklärung. Brody hingegen datiert den Vortrag Bubers in den Sommer 1901, dabei bezieht er sich sowohl auf Flohr und Susser als auch auf Gerda Schmidt.[78] Schmidt wiederum nennt ebenso 1901 als Datum für Bubers Vortrag, bezieht sich in ihrer Fußnote allerdings ebenfalls auf Flohr und Susser.[79] Es bleibt daher weiterhin unklar, wann genau Buber seinen Vortrag hielt. Da in der Forschung bisher Unklarheit über den Zeitpunkt des Beginns der Freundschaft zwischen Martin Buber und Gustav Landauer herrscht, ist es wichtig dies genauer zu rekonstruieren, um Klarheit zu gewinnen. Die hier ausgewerteten Quellen deuten darauf hin, dass Buber Landauers Vortrag kannte, doch gesicherte Kenntnis über einen direkten Kontakt der beiden gibt es erst ab dem Jahr 1903. Insbesondere für die Frage, ob

74 Brody, Theopolitics, S. 28.
75 Flohr, Paul R. u. Bernard Susser. Alte und neue Gemeinschaft: An Unpublished Manuscript. AJS Review, Nr. 1 (1976): 41–56, hier S. 41.
76 Brody, Theopolitics, S. 31; Mendes-Flohr, Martin Buber, S. 31.
77 Siehe dazu die erste Edition von Bubers Vortrag mit Einleitung durch Flohr und Susser: Flohr u. Susser, Alte und neue Gemeinschaft.
78 Brody, Theopolitics, S. 29–30.
79 Schmidt, Gilya Gerda: Martin Buber's Formative Years: From German Culture to Jewish Renewal, 1897–1909. Reprint. Tuscaloosa 2017. S. 11.

Martin Buber entscheidenden Einfluss auf Landauers Interesse an der *jüdischen Renaissance* und – allgemeiner – an jüdischen Themen seiner Zeit hatte, ist die möglichst genaue Rekonstruktion der Anfänge ihrer Beziehung wichtig.

Landauer sprach in seinem Vortrag *Durch Absonderung zur Gemeinschaft* Bubers kulturelitäres Empfinden an.[80] Den Kern von Bubers Vortrag pointierte Samuel Brody:

> Here, Buber claims, in the vein of what Mendes-Flohr has called his 'Erlebnis-mysticism,' that there are fleeting, ecstatic moments in which we experience the unity of everything, and that our goal should be to extend such moment to encompass the existential particulars of the day-to-day. Landauer, however, had not dwelled on the experience of unity as much as on the recognition of it. Buber's interpretation (he in fact identifies the Erlebnis of which he speaks with Landauer's words) thus represents his own interest in intense, heightened experience. Buber waxed rhapsodic, proclaiming that 'our community does not want revolution; it is revolution.' If the subject of this battle cry is the Neue Gemeinschaft, which Buber would soon follow Landauer in deserting, it must be read as the naïve enthusiasm of youth. If, however, we take note of the idea of revolution as a present state of being rather than an anticipated future event, we find the core of a commitment that would endure throughout the years.[81]

Buber bezog sich explizit auf Landauer, als er in seinem Vortrag davon sprach, dass die Gemeinschaft durch ein Erlebnis hervorgebracht werde.

> Dieses seltsame und entscheidende Erlebnis ist es, das Gustav Landauer in den Worten schildert: „Wenn wir uns ganz gründlich absondern, wenn wir uns als Einzelne in uns selber tiefst hinein versenken, dann finden wir schliesslich, im innersten Kern unseres verborgensten Wesens, die urälteste und allgemeinste Gemeinschaft: mit dem Menschengeschlecht und dem Weltall." Unsere neue Vereinigung ist nichts als ein lebendiger Ausdruck unseres Gefühls von dieser allgemeinsten Gemeinschaft.[82]

Landauer bezog sich mit seinem Ausdruck von der Gemeinschaft als Wesen des Menschen auf Meister Eckhart und dessen Vorstellung vom göttlichen Unwissen. Buber nahm die Phrase auf und deutete sie als Gefühl und Erlebnis. Buber erkannte darüber hinaus entscheidende Positionen Landauers und machte sie sich in seinem Vortrag zu eigen. Zum einen, dass die Menschen eine Veränderung wollen müssen und somit jede Revolution im Individuum mit einer persönlichen Umkehr beginne. Zum anderen erfasste Buber, dass dieses Wollen der Menschen selbst schon die Revolution sei und die neue Gesellschaft im Hier und Jetzt begonnen werden könne,

80 Brody, Theopolitics, S. 29 – 30.
81 Brody, Theopolitics, S. 30.
82 Bubers Text in: Flohr u. Susser, Alte und neue Gemeinschaft, S. 53.

jenseits des sozialdemokratischen Dogmas der kommenden Revolution.[83] Vergleicht man Landauers Vortrag mit Bubers Ausführungen, dann lassen sich Parallelen entdecken. Beispielsweise schrieb Landauer: „Diese in sich selbst versunkenen und von innen heraus neugeborenen Individuen haben nun freilich für die Vorfahrenwelt und Gemeinschaft in sich selbst kein Gedächtnis. Sie sind diese Gemeinschaft, sie nehmen sie nicht als Äußeres wahr, sie sind dieses Gedächtnis, sie besitzen es nicht.“[84] Buber spitzte diese Aussage zu, indem er betonte: „So *will* unsere Gemeinschaft nicht Revolution, sie *ist* Revolution. Aber sie hat den alten negativen Sinn der Revolution überwunden; Revolution heisst für uns nicht alte Dinge stürzen, sondern neue Dinge leben. Wir sind nicht zerstörungssüchtig, sondern schaffenslustig. Unsere Revolution bedeutet, dass wir in kleinem Kreise, in reiner Gemeinschaft, ein neues Leben schaffen.“[85] Es zeigt sich also, dass Buber schon zu Beginn ihrer werdenden Freundschaft zentrale Gedanken Landauers erfasste und aufnahm.

Wie schon erwähnt wohnte Buber 1901 und 1902 in Wien und Landauer weilte mit Hedwig Lachmann in England.[86] Im Sommer 1901 bekam Buber von Theodor Herzl persönlich die redaktionelle Leitung von *Die Welt* angetragen. Er trat damit im September 1901 die Nachfolge von Berthold Feiwel an.[87] Bourel weist für das Ende des Jahres 1902 auf mögliche Anzeichen der Erschöpfung bei Buber hin, aufgrund seiner intensiven Tätigkeit für die zionistische Bewegung.[88] Mit dem Tod Herzls zog sich Buber dann tatsächlich vorerst aus der Bewegung zurück und reichte 1904 seine Dissertation ein, die sich dem Individuationsproblem bei Nicolaus Cusanus und Jakob Böhme widmete.[89]

---

83 Buber spricht von der Gemeinschaft, die leben will und, dass die neue Gesellschaft schon im Jetzt begonnen werden kann, ebenso wie Landauer dies tut. „Weil sie dies aber will, weil sie neue Formen des Zusammenlebens der Menschheit vorleben will, darum widerlegt sie durch die sonnige Unmittelbarkeit der That jene Theorie nach der die Gemeinschaft ihrem Wesen nach präsocial wäre. Unsere Gemeinschaft ist eher eine postsociale zu nennen; denn sie geht über die Gesellschaft und ihre Normen hinaus, sie stellt sich auf einen ganz anderen Boden. Sie will nicht reformieren; ihr kommt es eher schon aufs Transformieren an. Aber auch das will sie nicht durch irgendwelche Einwirkungen auf das Bestehende; denn sie will leben. Man hat uns lange genug vorgeredet, man könnte nicht bauen, ohne zuvor gestürzt zu haben. Nun haben wir erkannt, dass dies im tiefsten Kerne unwahr ist.“ (Flohr u. Susser, Alte und neue Gemeinschaft, S. 54 – 55).

84 Landauer, Durch Absonderung zur Gemeinschaft (1900/1901), S. 145.

85 Flohr u. Susser, Alte und neue Gemeinschaft, S. 55.

86 Zu Buber siehe Bourel, Martin Buber, S. 75.

87 Bourel, Martin Buber, S. 78; Mendes-Flohr, Martin Buber, S. 31.

88 Bourel, Martin Buber, S. 101.

89 Brody, Theopolitics, S. 31.

Nach Landauers Rückkehr aus England Mitte 1902 lässt sich kein Kontakt mit den Bubers nachweisen. Ein undatierter Brief von Paula an Martin Buber, der vom Archiv auf 1901 datiert wird, berichtet, dass „[f]ür Freitag hat Lottchen Landauer ihren Besuch angemeldet."[90] Martin Buber solle bei Wertheim Süßigkeiten besorgen. Die Akte, in der der Brief einsortiert wurde, suggeriert, dass der Brief zwischen dem 29. September 1901 und dem 24. Dezember 1901 versandt wurde. Landauers befanden sich da in England, somit wäre es möglich, dass Landauers Tochter Charlotte bei Bubers zu Besuch war. Dies wiederum würde ein sehr gutes Verhältnis zwischen den beiden Paaren bzw. Familien nahelegen, denn ansonsten hätte Charlottes Mutter wohl nicht ihr Einverständnis zu einem solchen Besuch gegeben.[91] Es wäre also möglich, dass die Beziehung zwischen Landauer und Buber schon 1901 sehr eng war. Darauf deutet allerdings lediglich der erwähnte undatierte Brief hin, andere Belege dafür existieren nicht. Ebenso verhält es sich mit einem undatierten Brief, der auf das Jahr 1902 geschätzt wird, in dem Paula Buber ihrem Mann mitteilte, dass das Geld knapp wird und sie nicht weiß, an wen sie sich noch wenden kann: „Landauers kann ich unmöglich ansprechen, das bringe ich einfach nicht fertig."[92]

Gesicherte Quellen weisen eine Bekanntschaft und einen engeren Kontakt erst ab 1903 nach. So spannte Landauer auch Erich Mühsam in die Wohnungssuche für Bubers in Berlin mit ein. Am 12. Dezember 1903 schrieb er Mühsam: „Die Leute mit der schönen Wohnung stehen auch noch mit andern in Verhandlung. Bis Mittwoch ist die Entscheidung aufgeschoben; wenn möglich, telegraphiere Buber: ‚Ratsam, Sonntag [oder] Montag persönlich Hermsdorf.' Mir fehlt seine Adresse."[93] Dieser Brief Landauers passt zu der Erwähnung Bubers in einem Brief an seine Frau. Martin Buber schrieb ihr aus Lemberg am 7. Dezember: „Liebste, ich habe die Hermsdorfer Wohnung mieten lassen."[94] Buber muss tatsächlich nach Berlin gereist sein für die besagte Wohnung, denn er schrieb an Paula am 23. Dezember 1903 über Tapetenmuster und den bevorstehenden Umzug, außerdem wird hier das persönliche Verhältnis zwischen beiden Familien deutlich, denn Buber schrieb:

---

90 Paula Buber an Martin Buber, ohne Datum [vermutet 1901], in: Martin Buber Archiv, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 939.I.

91 Paula Buber an Martin Buber, ohne Datum [vermutet 1901], in: Martin Buber Archiv, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 939.I.

92 Paula Buber an Martin Buber, ohne Datum [vermutet 1902], in: Martin Buber Archiv, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 939.I.

93 Gustav Landauer an Erich Mühsam, 12.12.1903, in: Knüppel, „Sei tapfer und wachse dich aus", S. 52.

94 Martin Buber an Paula Buber, 7.12.1903, in: Martin Buber Archiv, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 941.I.

„Landauer sagt, wir haben die schönste Wohnung in ganz Hermsdorf. Landauers sind sehr nett und freuen sich auf die Nachbarschaft, insbesondere auch auf die Spielkameraden für das Gudulchen.“[95] Die freudige Erwartung der Nachbarschaft von Landauer und Buber und Landauers Hilfe bei der Wohnungssuche machen die Zuneigung evident; in dem vergangenen Jahr 1903 müssen sich die beiden persönlich angenähert haben. Der sehr spärliche Briefbestand gibt darüber Auskunft, dass über das gesamte Jahr hinweg ein Austausch zwischen Buber und Landauer stattfand.[96] Dabei handelte es sich vor allem um intellektuelle Fragen, so bedankte sich Buber bei Landauer für dessen Eckhartübersetzungen, die er sehr genossen habe. Anhand der Briefe lässt sich auch zeigen, dass beide wenigstens im März und Mai persönlichen Kontakt hatten und Buber gegenüber Landauer im Juni die Wohnungssuche in Berlin ankündigte. Hervorzuheben ist ein Brief an Landauer vom 1. Juli 1903, in dem Buber nicht nur von seiner Lektüre von Landauers Roman *Der Todesprediger* berichtet, sondern Landauer eine Liste mit Namen und Adressen zukommen lässt. Der Zweck bleibt jedoch unklar. Auf dieser Liste finden sich unter anderem: Karl Wolfskehl, Nathan Birnbaum, Berthold Feiwel, Josef Popper, Stefan Zweig, Richard Beer-Hofmann und Ina Schimmer. Im August 1903 ließ Buber Landauer wissen, dass seine Geldprobleme, die schon im Briefwechsel mit seiner Frau Paula zur Sprache kamen, sich nun erledigt hätten, da er sich mit seiner Familie einig geworden sei. In diesem Brief wird deutlich, dass Landauer Buber zwei Geschichten schickte, bei denen es sich nur um die beiden Novellen des Bandes *Macht und Mächte* handeln kann.[97] Hingewiesen sei ebenfalls auf Bubers Brief an Landauer vom 6. Februar 1903; neben dem Dank für die Eckhartübersetzung schickte Buber den 1902 erschienenen *Almanach* an Landauer. Zwar distanzierte sich Buber von dem Buch, da es „als Ganzes gar nicht <u>mein</u> Buch ist, in keinem Sinne – Manches daran wirkt fast schmerzhaft auf mich. Wenn Sie aber Interesse dafür haben, so werden Sie ja schon auszuscheiden wissen.“[98] Beim besagten Titel handelte es sich um den 1902 publizierten *Jüdischen Almanach*, der im von Buber mitgegründeten *Jüdischen Verlag* erschien und von Buber selbst, gemeinsam mit Berthold Feiwel und Ephraim Moses Lilien, herausgegeben wurde. Der Almanach sollte ein Forum der *jüdischen Renaissance* werden, erschien allerdings nur ein-

---

95 Martin Buber an Paula Buber, 23.12.1903, in: Martin Buber Archiv, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 941.I.

96 Siehe diesbezügliche Briefe im Martin Buber Archiv, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 062.

97 Die Briefe Martin Bubers an Gustav Landauer aus dem Jahr 1903, in: Martin Buber Archiv, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 062.

98 Martin Buber an Gustav Landauer, 6.02.1903, in: Martin Buber Archiv, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 062.1. Herv. i. O.

malig. Offenbar war aber Landauers Interesse an diesen Themen so groß, dass er selbst in diesem Almanach lesen wollte. Der *Almanach* präsentierte in seiner ersten Ausgabe ein Programm für die neu zu schaffende jüdische Literatur: Die Autor:innen bzw. Künstler:innen sollten in dieser Vorstellung sich klar zu ihrem Judentum bekennen und mit jüdischen Motiven für ein jüdisches Publikum produzieren, sodass sich ein säkular-kulturelles jüdisches Leben etablieren könnte. Diesem Verständnis lag der Gedanke einer „inneren Wesenseinheit des gesamten Judentums" zugrunde, wie es Hanni Mittelmann ausdrückte. Der *Jüdische Almanach* fand viel Beifall und dennoch konnte er sich nicht als regelmäßige Publikation etablieren.[99] Wie Stefan Vogt herausarbeitete, finden sich im *Almanach*, der 1904 in einer veränderten Neuausgabe noch einmal erschien, zeittypische Elemente wie völkische oder neoromantische Motive und Diskurse jener Zeit.[100]

Aus dem Jahr 1904 sind keine Briefe Bubers an Landauer überliefert. Doch geht aus dem Briefwechsel mit Erich Mühsam hervor, dass Buber regelmäßig zu Besuch war und sie sich sehr gut verstanden. Landauer ließ Mühsam bei einer dieser Gelegenheiten wissen: „Mit Bubers verkehren wir viel und gern; er wollte sich seit Wochen an diesem Brief grüssend beteiligen und hat mich oft daran erinnert".[101]

1904 schloss Buber seine Dissertation ab und zog sich aus der aktiven Arbeit innerhalb der zionistischen Bewegung vorerst zurück.[102] Im gleichen Jahr erschien in der Wiener Zeitung *Die Zeit* ein Portrait über Landauer aus Bubers Feder. Darin werden die Buberschen Kenntnisse des Werkes von Landauer deutlich, die sich vor allem auf dessen schriftstellerische Arbeiten bezogen. In diesem Artikel stellte Buber unter anderem *Anarchische Gedanken über Anarchismus*, *Skepsis und Mystik*, den *Todesprediger* und den Novellenband *Macht und Mächte* vor. Buber war sich sicher:

> Gustav Landauers Werk ist eine Verheißung. [...] Dies potenziert sich nun bei Landauer in eigentümlicher Weise, da sein Grundtrieb, wie ich gezeigt habe, der ist, den man wohl den anarchistischen nennen kann: der Trieb zum Zerstören um des Schaffens willen, zum Ent-

---

99 Mendes-Flohr, Neue Richtungen im jüdischen Denken, S. 334; Mittelmann, Hanni: Die Assimilationskontroverse im Spiegel der deutschen Literaturdebatte am Anfang des 20. Jahrhunderts. In: Auseinandersetzungen um jiddische Sprache und Literatur. Jüdische Komponenten in der deutschen Literatur – die Assimilationskontroverse. Hrsg. von Walter Röll u. Hans-Peter Bayerdörfer. Tübingen 1986. S. 150 – 161, hier S. 151.

100 Vogt, Stefan: Subalterne Positionierungen: der deutsche Zionismus im Feld des Nationalismus in Deutschland, 1890 – 1933. Göttingen 2016. S. 59 – 60.

101 Gustav Landauer an Erich Mühsam, 5.09.1904, in: Knüppel, „Sei tapfer und wachse dich aus", S. 63; zu den übrigen Erwähnungen von Buber siehe die Briefe an Erich Mühsam vom 10.05.1904, 5.09.1904, 6.10.1904, in: Knüppel, „Sei tapfer und wachse dich aus", S. 57, S. 61, S. 63, S. 64.

102 Brody, Theopolitics, S. 31.

> werden um des Werdens willen. Dieser Trieb herrscht auch in Landauers Werk, durch das er in ewig neuer Gestalt schreitet. Nur in Landauers Kunst hat er sich noch nicht ganz eingeformt. Erst wenn dies geschehen sein wird, werden wir, wenn wir die repräsentativen Menschen dieser Zeit herausheben, die Ueberschrift prägen dürfen: Gustav Landauer oder der Anarchist.[103]

Für Buber ist Landauers Entwicklung noch nicht vollendet, was zweifellos zutraf, da Landauer in dieser Zeit die Fundamente seines Denkens neu anlegte.

Als der überlieferte Briefwechsel 1905 wiedereinsetzte, war eine signifikante Änderung festzustellen: Die Anrede veränderte sich im Zeitraum Ende 1903 bis Anfang 1905 von „Lieber Herr Landauer“ zu „Lieber Landauer“. Darin spiegelte sich eine deutliche Annäherung wider, selbst wenn die beiden Zeit ihres Lebens in ihren Briefen beim „Sie“ blieben.[104] Aufgrund seiner buchhändlerischen Tätigkeit sprach Landauer nicht in der Öffentlichkeit. Ähnlich verhielt es sich mit Martin Buber, der sich ebenso zurückgezogen hatte, um an seinem Chassidismusprojekt zu arbeiten. Auf diese relative Ruhe weist Brody explizit hin.[105] Im November 1905 berichtete Buber von der Fertigstellung seines *Märchenbandes*, der 1906 erscheinen sollte. Die Selbstverständlichkeit, mit der er Landauer davon berichtete, legt nahe, dass Buber ihm schon früher davon erzählt hatte. Gemeint sein können nur die *Geschichten des Rabbi Nachman.* Buber erkundigte sich im selben Brief allerdings auch nach Landauers Arbeiten und fragte wie es mit der „‘Volk und Land’-Sache“ stehe.[106] Landauers diesbezüglicher Text *Volk und Land. Dreißig sozialistische Thesen* wurde erst 1907 publiziert. Am Ende des hier besprochenen Zeitraums reagierte Buber offenbar auf eine Aussage Landauers, als er ihm am 18. Dezember 1906 schrieb: „D. Buch Joram ist in der Tat etwas wunderbares. Es hat mich übrigens vor Fragen gestellt.“[107] Der besagte Text wurde von Rudolf Borchard 1905 verfasst. Auf dieses Jahr wurde ein erster nicht öffentlicher Druck datiert, auf den sich Buber offenbar bezog, denn als Buch erschien der Text im *Insel Verlag* erst 1907 mit einem auf dieses Jahr datiertem Nachwort. *Das Buch Joram* ist vor allem eine Geschichte über Zugehörigkeit, geschrieben in einem biblizistischen Stil mit dem titelgebenden

---

103 Buber, Gustav Landauer, S. 107.

104 Paul Mendes-Flohr berichtet von einem Gespräch mit Rafael Buber, nach dem Landauer häufig zu Besuch war, bei Bubers übernachtete und die Kinder nannten ihn wohl Onkel Landauer. Mendes-Flohr, Paul: Von der Mystik zum Dialog: Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu „Ich und Du“. Königstein/Ts. 1978. S. 169.

105 Brody, Theopolitics, S. 32.

106 Martin Buber an Gustav Landauer, 9.11.1905, in: Martin Buber Archiv, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 062.11.

107 Martin Buber an Gustav Landauer, 18.12.1906, in: Martin Buber Archiv, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 062.18.

Protagonisten Joram, Sohn des Pinchas. Anhand der Geschichte lässt sich über die Zugehörigkeit zu einer Gruppe im Sinne von Volk oder Nation reflektieren, da in ihr verschiedene Kategorien wie Sprache, Sitte und Abstammung thematisiert werden. Dies dürften auch die Themen darstellen, die für Buber Fragen aufwarfen. Hervorhebenswert ist im Zusammenhang dieser Arbeit, dass es offenbar Landauer war, der Buber dieses Buch empfahl.

Zugehörigkeitsdebatten

Im Rahmen der Neuordnung seines Denkens reflektierte Landauer über Tradition und Religion. Seine Sprachkritik führte ihn auch zu einer Kritik des linearen Zeitverständnisses, da dieses ebenfalls auf Sprache und Grammatik aufbaue. Seine daraus abgeleitete Kritik des Fortschrittdenkens seiner Zeit zeigt sich besonders in *Die Revolution* von 1907, es führte aber ebenfalls, wie Joachim Willems festhält, „zu einer Rehabilitierung von Vergangenheit und Tradition."[108] Willems zeigt am Beispiel des Revolutionsverständnisses Landauers Annäherung an Tradition. So habe vor 1900 Revolution aus einem Kampf gegen das Alte bestanden, die zur Erneuerung führen muss, dabei verstand Landauer alte Strukturen als tiefsitzende Machtstrukturen. Nach seiner *Wende* sprach Landauer, so Willems, nun davon, dass „die neue sozialistische Gesellschaft gerade dem ‚Uralten' entsprechen müsse," denn Individuen als Ausdruck dieser Gemeinschaft seien deutlich älter als der Staat.[109] Diese Verschränkung von Traditionen mit Sozialismus wirkte sich bei Landauer unmittelbar auf sein politisches Verständnis aus, wie sich in seinem Artikel *Anarchische Gedanken über Anarchismus* zeigt, in dem er Anarchie als „Grundstimmung" definierte, „die in jedem über Welt und Seele nachdenkenden Menschen zu finden ist."[110] Dies sei der Weg einer *Wiedergeburt*, nach der man die eigene Welt neu gestalte und sich mit den eigenen Vorfahren und Traditionen auseinandersetze, mit dem Ziel zu bestimmen, wie das eigene Verhältnis zur Welt aussehen solle.[111]

Landauers Zeitverständnis hing also mit seinem Traditionsverständnis zusammen. Indem er die Vergangenheit nicht mehr als vergangen ansah, sondern als Reservoir von Ideen und Handlungsmöglichkeiten, öffnete Landauer sich einen Weg auf alte Wissensbestände und Handlungsweisen zurückzugreifen und diese für

108 Willems, Religiöser Gehalt des Anarchismus und anarchistischer Gehalt der Religion?, S. 119.
109 Willems, Religiöser Gehalt des Anarchismus und anarchistischer Gehalt der Religion?, S. 191.
110 Landauer, Anarchische Gedanken (1901), S. 277.
111 Landauer, Anarchische Gedanken (1901), S. 277–278.

die Gegenwart zu aktualisieren.[112] Dieser Ansatz ermöglichte ihm an Martin Bubers Chassidismusvorstellungen oder andere jüdische Themen anzuknüpfen, denn Landauer konnte nun unabhängig seiner Religionszugehörigkeit auf diese *Traditionen* zurückgreifen. Gleichzeitig war es somit möglich die Tür für ein komplexeres und nicht exklusives Zugehörigkeitsverständnis zu öffnen.

Religion als institutionell verfassten Glauben wie das kirchliche Christentum, aber auch das institutionalisierte Judentum, lehnte Landauer ab. Seine Eckhart-Lektüre ermöglichte Landauer eine symbolische Interpretation von *Christus* als „Gottwerdung des Menschen".[113] Diese *Überwindung* von Religion ging bei Landauer nicht nur mit einer Ablehnung institutioneller Religion einher, sondern auch mit der Einführung der Vorstellung einer *echten* Religion. Religion, so Landauer, sei ein Ideal und unabhängig von Kirchen oder Synagogen zu verstehen. Dieses Ideal leite Menschen in ihrem Handeln. Damit konnte Landauer das Ideal einer neuen Nation bzw. eines Sozialismus als Religion begreifen. So konnte er auch die Existenz eines Gottes verneinen, institutionalisierte Religionen ablehnen und doch am Begriff der Religion festhalten.

Landauers veränderte politische Vorstellungen deuteten sich schon in einem im Gefängnis 1899/ 1900 geschriebenen und unter Pseudonym erschienenen Artikel an: *Der letzte Rest Hegelei* zeigt, dass in Landauers veränderter politischer Konzeption die anarchistische Zukunft verloren gehe, denn „es gebe nur die Anarchie der Gegenwart, die man leben und künden wolle."[114] Hier zeigt sich auch schon die Veränderung von Landauers Verständnis von Zeit und seine Konzeption einer *ewigen Gegenwart.*

Nach dem Attentat auf den US-amerikanischen Präsidenten William McKinley am 6. September 1901, ausgeführt von einem bekennenden Anarchisten, schrieb Landauer seinen ersten Artikel aus der Londoner Zeit, der im Oktober in der *Zukunft* erschien.[115] Dieser Artikel zeigte Landauers Reformulierung seiner anar-

112 So interpretiert ließen sich in der jüngsten anthropologischen und allgemeinen Sachbuch-Literatur ähnliche Beispiele finden, die alte Wissensbestände als Handlungsoptionen für heute rekonstruierten, beispielsweise Graeber, David u. David Wengrow: Anfänge: Eine neue Geschichte der Menschheit. Stuttgart 2022; das Konzept erinnert allerdings auch an Paul Ricoeur: Ricoeur, Paul: Zeit und Erzählung. Band 1: Zeit und historische Erzählung. München 2007; Steinbach, Tim-Florian: Gelebte Geschichte, narrative Identität: Zur Hermeneutik zwischen Rhetorik und Poetik bei Hans Blumenberg und Paul Ricœur. Freiburg 2020. Steininger, Gustav Landauer.

113 Willems, Religiöser Gehalt des Anarchismus und anarchistischer Gehalt der Religion?, S. 128.

114 Leder, Politik eines „Antipolitikers", Bd. 10.1: S. 339; ausführlicher zum Text siehe Leder, S. 337–340.

115 Die Attentate durch selbsternannte Anarchisten wurden unter dem Namen *Propaganda der Tat* bekannt, dazu siehe u. a. Bantman, The Era of Propaganda by the Deed; Kellermann, Die Propaganda der Tat; Kunze, Sozialismus der Tat.

chistischen Überzeugungen auf dem Boden seines neuen skeptisch-mystischen Fundaments. Unter dem Titel *Anarchische Gedanken über Anarchismus* stellte Landauer dar, was Anarchismus für ihn bedeutete und wie sich Menschen befreien könnten, um das Ziel der gewalt- und herrschaftslosen Welt zu erreichen. Deshalb stellte Landauer auch zu Beginn des Artikels fest, dass das *anarchistische* Attentat gar kein anarchistischer Akt gewesen sei, denn die Tötung von Menschen hatte für Landauer gar nichts mit „der Lehre von einer zu erstrebenden Gesellschaft ohne Staat und ohne autoritären Zwang“ zu tun.[116] Die Anarchisten waren ihm „nicht anarchisch genug.“[117] An dieser Stelle stellte Landauer auch seine pazifistische Grundhaltung klar, da er die Tötung von Menschen grundsätzlich ablehnte, selbst die von *feindlichen* Politikern. Landauers in diesen Artikel vorgelegte Definition von Anarchismus bzw. Anarchie spiegelte seine veränderte Sicht auf die Welt wider. Er nennt Anarchie „eine Grundstimmung, die in jedem über Welt und Seele nachdenkenden Menschen zu finden ist. Ich meine den Drang, sich selbst noch einmal zur Welt zu bringen, sein eigenes Wesen neu zu formen und danach die Umgebung, seine Welt, zu gestalten, so weit man ihrer mächtig ist.“[118] Diese Worte deuten die Veränderung Landauers an und verweisen direkt auf seine Vorstellungen von Skepsis und Mystik wie sie weiter oben schon besprochen wurden. Sozialismus bzw. Anarchismus ist für Landauer nun auch keine Sache der großen Massen mehr, vielmehr bedarf es Menschen mit dieser *Grundstimmung*, die „anderen Kommunismus und Anarchie“ vorleben.[119] Diese lebendigen Vorbilder sollen dann dazu führen, dass – wie von der Sozialdemokratie imaginiert – „der Sozialismus nicht eine Sache ist, die hinter der bürgerlichen Gesellschaft als neues, glänzendes Gebilde aufsteigt, sondern etwas, das innerhalb unserer kapitalistischen Welt selbst wächst und sich überall in sie hineindrängt.“[120] Sozialismus soll konkret werden, fordert Landauer, nicht mehr nur „eine vage, allverbindende Weltanschauung“.[121] Dazu muss Anarchismus, die Freiheit, im „innersten Menschen geboren und erzogen [werden], bevor sie sich als eine äußere Tatsächlichkeit sehen lassen kann.“[122]

Der *äußeren Tatsächlichkeit* muss also eine innere vorangehen. Vor dem Hintergrund von Landauers Mystik und der Erneuerung von innen heraus wird seine Position verständlich.

116 Landauer, Anarchische Gedanken (1901), S. 274.
117 Landauer, Anarchische Gedanken (1901), S. 275.
118 Landauer, Anarchische Gedanken (1901), S. 277–278.
119 Landauer, Anarchische Gedanken (1901), S. 280.
120 Landauer, Anarchische Gedanken (1901), S. 279–280.
121 Landauer, Anarchische Gedanken (1901), S. 280.
122 Landauer, Anarchische Gedanken (1901), S. 281.

Sein Anarchismus basierte auf der Vermeidung von zwei Grundirrtümern, die Landauer in seinem Artikel identifizierte: Erstens, dass „das Ideal der Gewaltlosigkeit auf dem Wege der Gewalt“ erreicht werden könne.[123] Gewalt war für Landauer immer negativ: „jede Gewaltausübung ist Diktatur, sofern sie nicht freiwillig ertragen, von den befehligten Massen anerkannt ist. In diesem Fall aber handelt es sich um autoritäre Gewalt. Jede Gewalt ist entweder Despotie oder Autorität […]. Nie kommt man durch Gewalt zur Gewaltlosigkeit. Die Anarchie ist da, wo Anarchisten sind, wirkliche Anarchisten, solche Menschen, die keine Gewalt mehr üben.“[124]

Der zweite Grundirrtum sei, „dass man den Anarchismus der Welt bringen könne oder müsse; dass die Anarchie eine Menschheitssache sei; dass zuerst die große Abrechnung käme und dann das Tausendjährige Reich.“[125] Anarchismus könne man nicht von außen aufoktroyieren, sondern, dieser müsse von innen kommen. Hinsichtlich des zweiten Grundirrtums, den Landauer identifizierte, positionierte er sich gleichzeitig gegen messianische bzw. apokalyptische Vorstellungen der Etablierung einer neuen und gerechteren Gesellschaft.

Es zeigt sich in diesem Text deutlich, dass Landauer seine politischen Überzeugungen auf Basis seiner Skepsis und Mystik reformulierte. So verabschiedete er sich vom *Massenanarchismus* ebenso wie von der Vorstellung, eine gewaltlose Welt mit Gewalt hervorbringen zu können. Dies gelänge nach Landauer nur, wenn man sich innerlich neu erfände und die Freiheit als Anarchie von innen heraus erfahre und sie vorlebe. Damit könnten sich neue Beziehungen zwischen den Menschen entwickeln und eine andere Gesellschaft entstehen.

In der Zeit um 1900 begegnete Gustav Landauer Erich Mühsam, mit dem er sich anfreundete. Die Freundschaft mit Erich Mühsam, dem jüdischen Anarchisten, der 1934 von der SS im KZ Oranienburg ermordet wurde, hielt bis zu Landauers Tod 1919. Die Beziehung der beiden eigenwilligen Denker war von einem Lehrer-Schüler-Verhältnis geprägt, das, wie Carolin Kosuch herausgearbeitet hat, im Privaten eine Vater-Sohn-Dynamik entwickelte.[126] Auch Landauers scharfe Kritik an einigen Positionen und Werken Mühsams tat ihrer Freundschaft keinen Abbruch.[127] Mühsam wurde wohl als einer von sehr wenigen Personen eingeweiht, wo er sich

123 Landauer, Anarchische Gedanken (1901), S. 276.

124 Landauer, Anarchische Gedanken (1901), S. 276.

125 Landauer, Anarchische Gedanken (1901), S. 277.

126 Kosuch, Missratene Söhne, S. 190.

127 Zur Freundschaft zwischen beiden siehe u. a. knapp Kunze, Gustav Landauer, S. 25 – 26 sowie ausführlich mit ihrem Briefwechsel; Knüppel, „Sei tapfer und wachse dich aus“.

mit Hedwig Lachmann aufhielt (in London bzw. Kent bei London).[128] Er und Fritz Mauthner waren Landauers hauptsächliche Kontakte nach Deutschland, Martin Buber wird zu dieser Zeit in den Briefen nicht erwähnt.

Ebenso wenig bezogen sich die beiden auf eine mögliche jüdische Erfahrung wie etwa den Antisemitismus. Im Kontext der Haus- bzw. Wohnungssuche, die Erich Mühsam vor ihrer Rückkehr nach Berlin für die Landauers übernahm, schrieb Landauer am 12. Mai 1902: „Die Berliner Sommerjuden sind nicht so gefährlich; die Hauswirte vermieten lieber fürs ganze Jahr. Rücke aber etwas näher an Berlin oder in neu entstandene Colonien. Mit Weidner kannst Du über die Sache sprechen; ich habe ihm heute geschrieben."[129] Die Erwähnung der *Berliner Sommerjuden* bleibt die einzige Bemerkung in dieser Hinsicht. Deshalb gilt es für die Beziehung zu Erich Mühsam, vor allem in der Zeit bis 1906, die Worte Christoph Knüppels zu unterstreichen: „Was uns hier vorliegt, sind die Briefe und Tagebücher zweier deutscher Juden. Das Judentum, die jüdische Religion, die zionistische Bewegung, der wachsende Antisemitismus, all das wird in den Texten allerdings nicht einmal gestreift. Offenbar bestand auch kein Grund, sich ausführlicher über das eigene Selbstverständnis als Deutscher und Jude auszutauschen."[130] Unklar bleibt bei Knüppel allerdings, wieso es beim Briefwechsel zwischen Erich Mühsam und Gustav Landauer keinen Grund gegeben haben sollte. Waren diese Themen doch in Landauers Leben präsent.

Definitiv keine Anknüpfungspunkte bezüglich einer jüdischen Herkunft gab es bei den Bekanntschaften von Landauer zu Peter Kropotkin sowie Rudolf Rocker – beide waren Nichtjuden. Dennoch sollte auf die Bekanntschaft mit diesen beiden bekannten Anarchisten hingewiesen werden. Kropotkin lebte im selben Ort wie Landauer und Lachmann: Bromley in Kent. Sie kannten sich und es existieren Briefe aus späteren Jahren, doch offenbar kamen sie auf persönlicher Ebene nicht besonders gut miteinander aus. Unter anderem unter Verweis auf die Beschreibung von Max Nettlau berichtet Tilman Leder zusammenfassend: „Der soziale Umgang beschränkt sich in England weitgehend auf den mit anderen Ausländern. Am bekanntesten ist der damals ebenfalls in Bromley wohnende Peter Kropotkin, zu dem sich zwar eine Bekanntschaft, aber, aufgrund persönlicher Eigenheiten, keine en-

128 Gustav Landauer an Erich Mühsam, 14.09.1901, in: Knüppel, „Sei tapfer und wachse dich aus", S. 20.

129 Gustav Landauer an Erich Mühsam, 12.05.1902, in: Knüppel, „Sei tapfer und wachse dich aus", S. 27.

130 Knüppel, „Sei tapfer und wachse dich aus", S. 15. Knüppel weist in diesem Kontext ebenfalls darauf hin, dass diese Themen im Hintergrund eine Rolle spielten, bezieht sich allerdings auf das Jahr 1911.

gere Beziehung ergibt.“[131] Dies hielt Landauer jedoch nicht davon ab, einige von Kropotkins Büchern ins Deutsche zu übertragen, zumal dieser doch einigen Einfluss auf Landauers Vorstellungen von Anarchismus hatte.[132]

Weniger wurde bisher über Landauers Begegnung mit Rudolf Rocker geschrieben, wohl da auch hier die Quellen rar sind. Im Grunde liegen bisher nur Rockers Selbstzeugnisse vor, außerdem Forschungsliteratur zu Rocker, in der Landauer eine sehr untergeordnete Rolle spielt. Rocker, der nichtjüdische Aktivist unter den osteuropäisch-jüdischen Anarchist:innen im Londoner East End, lernte Landauer 1896 auf einem Kongress der Anarchist:innen in London kennen und zeigte sich in seiner Autobiografie sehr beeindruckt.[133] Ähnlich beschreibt auch Peter Wienand dieses Kennenlernen in seiner Rocker Biografie.[134] Auch Mina Graur greift die Begegnung von 1896 in ihrer Dissertation auf;[135] deutlich mehr Wert legt sie allerdings auf die Analyse von Rockers Lehre und zieht hier regelmäßig Parallelen zu Landauer bzw. verweist auf Landauers Eindruck auf Rocker.[136] Es verwundert schon, dass sich ein Treffen zwischen Landauer und Rudolf Rocker zwar für 1896 nachweisen lässt, doch trotz des Eindrucks, den Landauer auf Rocker machte, es während Landauers Zeit in England 1901 bis 1902 nicht zu einer Begegnung kam. Womöglich fehlen bisher lediglich die Quellen. Es bleibt hier zukünftiger Forschung überlassen, das Verhältnis dieser beiden Anarchisten genauer zu erforschen. In dieser Arbeit darf der Hinweis auf die indirekte Verbindung Landauers zum damaligen Zentrum des jiddischsprachigen osteuropäisch-jüdischen Anarchismus in London nicht fehlen.

Landauers eindeutige Nicht-Indifferenz gegenüber jüdischen Themen seiner Zeit, die die jüdischen Gemeinschaften betrafen wie etwa den Antisemitismus,

---

131 Leder, Politik eines „Antipolitikers“, Bd. 10.1: S. 358.

132 Beispielsweise Kropotkin, Peter: Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt. Deutsche Ausgabe besorgt von Gustav Landauer. Übersetzt von Gustav Landauer und Henning Ritter. Wien/Grafenau 1989; Kropotkin, Peter: Die Kleinindustrien in Frankreich und Deutschland. Übersetzt von Gustav Landauer. *Der Sozialist* IV, Nr. 20 (15. Oktober 1912). S. 157– 160; Kropotkin, Peter: Der moderne Staat. 1. Staatshörige. Übersetzt von Gustav Landauer. *Der Sozialist* V, Nr. 7 (1. April 1913). S. 49 – 52. Siehe außerdem Kropotkin, Peter: Unbekannte Briefe Peter Kropotkins an Gustav Landauer. Hrsg. von Edmund Silberner. *Cahiers internationaux d'histoire économique et sociale*, Instituto Italiano per la Storia dei Movimenti Sociali e delle Structure Sociali, 1975. S. 11 – 130.

133 Rocker, Rudolf: Rocker, Rudolf. The London Years. London 1956. S. 90 – 92; für einen Überblick zu Rockers Leben und Wirken siehe: Venske, Rudolf Rocker (1873 – 1958).

134 Wienand, Peter: Peter. Der „geborene“ Rebell. Rudolf Rocker: Leben und Werk. Berlin 1981. S. 155 – 159.

135 Graur, Mina: An anarchist „rabbi“: the life and teachings of Rudolf Rocker. New York, Jerusalem 1997. S. 72 – 73.

136 Bspw. Graur, An anarchist „rabbi“, S. 163, S. 187– 188.

zeigte sich in einem Text aus dem Jahr 1901 an den Redakteur der *Zeit*, um sich zu einem Text von Hellmut von Gerlach mit dem Thema des Antisemitismus in Deutschland zu beschäftigen.[137] Von Gerlachs Artikel konstatierte einen Rückgang des politischen Antisemitismus bei einer gleichzeitigen Verstärkung antisemitischer Einstellungen in den meisten gesellschaftlichen Organisationen. Die Antisemiten propagierten einen Unterschied zwischen Juden und Nicht-Juden. Zionisten wie auch der *Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens* (*CV*) trugen ebenso dazu bei, diese Unterscheidung aufrechtzuerhalten. Selbstverständlich in unterschiedlichem Maße und mit unterschiedlichen Intentionen. Der Zionismus verfolgte die Loslösung der jüdischen Bevölkerung zugunsten eines jüdischen Nationalismus und der Auswanderung nach *Palästina/ Eretz Israel*, der *CV* betonte, dass Jüdinnen:Juden nur eine andere Religion haben als andere Deutsche, doch allein das Bestehen auf diese Art des Unterschiedes erhielt die Differenz aufrecht. Der *CV* wollte das Gemeinsame betonen, reproduzierte damit aber dennoch die antisemitische Phantasie grundlegender Differenzen – ein unlösbares Dilemma. Der Erfolg der Antisemiten war es, dass nun ein Unterschied zwischen Juden und Nicht-Juden in der Bevölkerung präsenter war als je zuvor und dass auch die Zionisten und der *Centralverein* dazu beitrugen diesen Unterschied am Leben zu erhalten.[138]

Landauers Text, überschrieben mit *In Sachen: Judentum*, findet sich im Gustav Landauer Archiv der National Library of Israel. Unklar ist bislang, ob dieser Text je an die *Zeit* gesandt wurde. Für Empörung sorgte bei Landauer besonders, dass der Autor, Hellmut von Gerlach, sich zu den angeführten antisemitischen Positionen und zum Antisemitismus in der Gesellschaft selbst nicht positionierte. Zu Beginn schilderte Landauer aus seinem eigenen Leben, dass sich die jüdischen Kinder in seiner Kindheit und Jugend zusammentaten und „nicht zur Defensive, sondern als etwas Selbstverständliches, zusammenhielten, wie der freundschaftliche Verkehr mit einem Nichtjuden als höchst absonderlich empfunden wurde".[139] Landauer verweist hier darauf, dass die Distanz zwischen Jüdinnen:Juden und Nicht-Jüdinnen:Juden auf Gegenseitigkeit beruhte. Im Anschluss ließ Landauer einen weiteren autobiografischen Hinweis fallen, der insbesondere dadurch interessant ist, da in der Forschungsliteratur immer wieder darauf hingewiesen wird, dass er in einer

---

137 Dies deckt sich mit den Angaben in der Edition von Hanna Delf: Delf, Dichter, Ketzer, Außenseiter, S. 261; Siegbert Wolf gibt das Datum des Artikels in der Zeit mit dem 23.02.1901 an, Wolf, Philosophie und Judentum, S. 397.

138 Delf, Dichter, Ketzer, Außenseiter, S. 261.

139 Landauer, Gustav: In Sachen: Judentum (1901). In: Philosophie und Judentum. Ausgewählte Schriften. Bd. 5. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2012. S. 341–345, hier S. 341.

„religiös fast indifferenten Familie“ aufwuchs.[140] Landauer schilderte unter Verweis auf den „religiös fast indifferenten“ Charakter seiner Familie, dass diese dennoch „das Lesen im Neuen Testament als Verrat, das Aussprechen des Namens Jesus Christus als Sünde empfunden [habe].“[141] Christentum als *das Andere* war auch in assimilierten bürgerlichen jüdischen Häusern präsent. Die Einstellung der Familie ließe sich eher zeittypisch mit dem Versuch verbürgerlichter Juden erklären, sich in die christliche Mehrheitsgesellschaft zu integrieren, ohne ihre jüdische Herkunft vollständig zu verleugnen.[142] Diese autobiografische Bezugnahme gibt erneut einen Hinweis, dass Landauer sein eigenes Verhältnis zum Jüdischen durchaus reflektierte. Für ihn, so stellt er klar, gäbe es den Unterschied zwischen „Juden und Germanen“ oder „Juden und Deutschen“ nicht, „sondern den: jüdische und nichtjüdische Deutsche.“[143] Reinheitsphantasien von Rassist:innen waren für ihn nicht nachvollziehbar, da für Landauer im Laufe der Geschichte zwischen allen *Rassen* und *Stämmen* „abenteuerliche Blutmischung stattgefunden“ habe.[144] Wenn es eine *reine* Rasse gäbe, dann die der Juden, da diese sich so wenig wie möglich mit anderen gemischt hätten. Dennoch sieht er für seine Gegenwart die Verhältnisse so, dass „wenn die Umstände sich so gruppieren, dass die blöden Massenleidenschaften sich über den Normalpunkt erhitzen [die Gefahr], lediglich auf Grund der Zugehörigkeit zum Judentum, also auf Grund eines Zufalls, ins Zuchthaus oder gar aufs Schafott geschickt werden.“[145] Landauer dachte hier sicherlich an den Hauptmann Alfred Dreyfus, der lediglich auf Grund seines Jüdischseins verurteilt wurde. Darauf, dass die Zugehörigkeit zum Judentum ein Zufall sei, kam Landauer in seinem Text wiederholt zu sprechen. Einleitend fragte er selbst, wieso „ich selbst zufällig genötigt bin, mich als Jude zu fühlen?“[146] In dem von Landauer formulierten Verständnis des Zufalls der Zugehörigkeit zu einer Gruppe wie beispielsweise dem Judentum zeigt sich Landauers veränderte Grundierung seines Denkens eminent, Landauer schrieb: „Zufall nenne ich hier eine historische Tradition, die durch besondere Umstände, für die die Gegenwartsmenschen nicht verantwortlich zu machen sind, vergessen worden ist zu vergessen.“[147] Eine Gruppe, zu der sich ein Individuum von sich aus bekennt oder zu der es sich zugehörig fühlt, sei eine echte Gemeinschaft; dies ließe sich aus Landauers Mystik folgern. Zuschreibungen von

140 Landauer, In Sachen: Judentum (1901), S. 341.
141 Landauer, In Sachen: Judentum (1901), S. 341.
142 Siehe dazu auch Kapitel 1 dieses Buches.
143 Alle drei Zitate Landauer, In Sachen: Judentum (1901), S. 342.
144 Landauer, In Sachen: Judentum (1901), S. 342.
145 Landauer, In Sachen: Judentum (1901), S. 343.
146 Landauer, In Sachen: Judentum (1901), S. 341–342.
147 Landauer, In Sachen: Judentum (1901), S. 343.

außen hingegen müssen entsprechend autoritär genannt werden oder wie Landauer sagt, *Zufallsgemeinschaften.*[148] Wie in diesem Kapitel beschrieben, war es Landauer durch seine Vorstellung von Tradition, Vergangenheit, Gegenwart und wie Gemeinschaften konstruiert werden, möglich, die Idee eines *neuen Volkes* zu entwickeln. Dieses *neue Volk* speise sich aus den alten Völkern, die für Landauer „nicht gestorben, sondern verwandelt [sind]. Nur das Gespenst des ewigen Juden will nicht sterben, obwohl er seine Sprache schon längst so gut wie ganz aufgegeben hat, obwohl er längst untrennbar mit der europäischen Kultur verwachsen ist."[149] Dieses nicht aufgehen ist Landauer unverständlich und gleichzeitig zeigt sich hier Landauers veränderte Wahrnehmung, dass solche Traditionen nicht an *Rassen* gebunden seien, sondern an Kultur und Erinnerung. Damit bedarf es nicht mehr unbedingt einer äußerlichen Kultur, wenn wie in diesem Fall, Jüdisches im Individuum wirkt.

In einem Brief an Erich Mühsam vom 29. September 1904 verwies Landauer ironisch-anerkennend auf Herwarth Walden, den er im Rahmen der *Neuen Gemeinschaft* kennen gelernt hatte. Walden hatte den Verein für Kunst gegründet, der sich allem Anschein nach prächtig entwickelte: „Das ist eine sehr schlaue Gründung des self made man Herwarth Walden, der es vorzüglich versteht sich zu managen."[150] Noch bevor Walden, sein bürgerlicher Name war Georg Lewin, und Else Lasker-Schüler Ende November 1903 heirateten, hatte Landauer die beiden in der *Neuen Gemeinschaft* kennen gelernt. Die wenigen überlieferten Briefe deuten ein persönliches Bekanntschaftsverhältnis zwischen den Paaren Landauer Lachmann sowie Walden Lasker-Schüler an. Zu ihrer Beziehung lässt sich keine dezidierte Forschungsliteratur finden, ebenso fehlt es in der Landauerforschung an einer – wenn auch nur kurzen – Darstellung ihres Kontaktes. Beides mag an dem erwähnten Quellendefizit liegen, sodass hier wahrscheinlich zum ersten Mal im Kontext der Landauerforschung die Briefe mit Else Lasker-Schüler und Herwarth Walden ausgewertet werden.

Der erste bekannte Brief an Herwarth Walden stammte vom 1. April 1903 und beschäftigte sich mit einer Kontroverse um das Buch *Styx* von Else Lasker-Schüler.

148 Hinz, Mystik und Anarchie, S. 142. Explizit schreibt Hinz hier: „Seine Mystik ist ihm insofern eine grundlegende Voraussetzung zur Gemeinschaft, als er dort das einigende Band, den philosophischen Grund, die Arche seiner Anarchie findet. Eine Identifikation einzelner Individuen mit der sie aufnehmenden Gemeinschaft kann entsprechend nicht autoritär genannt werden. Die Formel heißt: ohne Identifikation keine Gemeinschaft, sondern allenfalls ‚Zufallsgemeinschaften'." (Hinz, S. 142).

149 Landauer, In Sachen: Judentum (1901), S. 344.

150 Gustav Landauer an Erich Mühsam, 29.09.1904, in: Knüppel, „Sei tapfer und wachse dich aus", S. 63.

Offenbar erhielt Landauer nicht nur von Walden, sondern auch von Lasker-Schüler selbst Briefe, in denen sie sich über die Reaktion einer Frau Braun zu Styx in Maximilian Hardens *Zukunft* empörten. Dabei bekräftigte Landauer, dass er „schon immer die Absicht [gehabt habe,] über ‚Styx' zu schreiben und [wolle] es jetzt erst recht thun."[151] Ein solcher Artikel ist bisher allerdings nicht nachweisbar. Aus der weiteren Korrespondenz sowohl mit Herwarth Walden als auch Else Lasker-Schüler bzw. Else Walden geht eine persönliche Bekanntschaft der beiden Paare hervor. Dabei zeigt sich, dass Landauer am literarischen und kulturellen Leben der Waldens teilnahm und auch Hedwig Lachmann aktiver Teil dieser Beziehung war. Es lassen sich nur wenige Briefe aus den Jahren 1903/04 sowie 1906/08 nachweisen. Dies deutet allerdings nur an, dass die Beziehung über das Jahr 1904 hinaus bestand; über deren Charakter lässt sich ebenso wenig sagen wie über die Frage, inwieweit die jüdische Herkunft und die jüdische Erfahrung sowohl von Herwarth Walden als auch von Else Lasker-Schüler eine Rolle in dieser Beziehung spielten.

Bisher in der Landauerforschung nicht explizit ausgeführt ist Landauers Bekanntschaft mit Franz Oppenheimer. Oppenheimer war studierter Arzt, bildete sich in gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Fragen weiter und kam Ende des 19. Jahrhunderts mit der Bewegung der Bodenreformer in Kontakt. Oppenheimer entwickelte auch Ideen für die zionistische Ansiedlung in Palästina und erhielt 1919 den ersten Lehrstuhl für Soziologie in Deutschland.[152] Wann Landauer Oppenheimer zum ersten Mal begegnete, ist nicht klar. Allerdings gibt es verschiedene Hinweise darauf, dass und wo sie sich begegnet sein könnten. Die Freundschaft zwischen Hedwig Lachmann und der älteren Schwester von Franz Oppenheimer, Paula Dehmel, geborene Oppenheimer, könnte dazu beigetragen haben, dass es einen Kontakt zwischen Landauer und Franz Oppenheimer gab. Doch sogar schon vorher könnten sie sich begegnet sein. Christoph Knüppel weist darauf hin, dass sich Oppenheimer 1893 der *Freiland*-Ortsgruppe in Berlin anschloss, an deren Sitzungen auch Landauer teilnahm.[153] Außerdem war Oppenheimer zwischen 1897 und 1899 verantwortlicher Redakteur der *Welt am Montag*, in der Landauer 1897 einen Artikel publizierte, auch hier könnte es zu einem ersten direkten Kontakt gekommen sein. Ungefähr ab 1901 wandte sich Oppenheimer verstärkt dem Zionismus zu und wurde 1902 Mitglied in der *Deutschen Gartenstadt-Gesellschaft*, wo er ebenfalls auf

151 Gustav Landauer an Herwarth Walden, 1.04.1903, in: Delf von Wolzogen, Gustav Landauer. Briefe 1899 – 1919, Bd. 1: S. 307.

152 Siehe grundlegend Peretz, Dekel u. Elke-Vera Kotowski: Franz Oppenheimer. Wegbereiter der Sozialen Marktwirtschaft. Berlin 2016; sowie Caspari, Volker u. Klaus Lichtblau: Franz Oppenheimer: Ökonom und Soziologe der ersten Stunde. Frankfurt am Main 2014; und besonders Willms, Claudia: Franz Oppenheimer (1864 – 1943): Liberaler Sozialist, Zionist, Utopist. Wien 2018.

153 Knüppel, Briefe und Tagebücher, Bd. 2: S. 1237.

Landauer gestoßen sein könnte.[154] Auf eine nachgewiesene und im Rahmen dieser Arbeit sehr bemerkenswerte Begegnung der beiden kam es 1904. Oppenheimer hielt einen Vortrag bei der *Berliner Zionistischen Vereinigung* – unter den Zuhörern und Diskutanten: Gustav Landauer.[155]

Am 18. März berichtete die *Jüdische Rundschau*, das *Organ der Zionistischen Vereinigung für Deutschland*, von einer Veranstaltung über *Groß- und Kleinkolonisation.* Bei dieser hielt Franz Oppenheimer am 22. Februar einen Vortrag. In einer Zusammenfassung wurden die anschließende Diskussion und die wichtigsten Beiträge dargestellt, neben Davis Trietsch und einem Dr. Syrkin wird Gustav Landauer genannt (weitere Diskutanten sind „die Herren Auerbach, Baum, Dr. Bernfeld, Ringelwald, Joelsohn."[156]). Landauer wird als erster Diskutant aufgeführt, der sich gegen den Referenten wendete, die beiden folgenden Redebeiträge kritisieren Landauer, ebenso wie Oppenheimer in seiner Reaktion auf die Diskussion. Landauers Beitrag soll hier wiedergegeben werden.

> In der Diskussion wandte sich zunächst Herr Gustav Landauer gegen den Referenten, indem er die zionistische Kolonisation statt mit landwirtschaftl. Produktivgenossenschaften mit sog. von Proudhon zuerst in die Wissenschaft eingeführten Assoziationen durchgeführt wissen will. Für die landwirtsch. Produktivgenossenschaft bestehe die Gefahr, durch die Berührung mit der übrigen, doch kapitalistisch organisierten Gesellschaft in ein kapitalistisches Wirtschaftsgebilde zurückverwandelt zu werden. Ferner betonte Herr Landauer, von der falschen Voraussetzung ausgehend, dass Oppenheimer nur landwirtschaftlich kolonisieren wolle, in welch' grosse Abhängigkeit vom Weltmarkte dadurch die jüdischen Siedelungen kämen, da sie um andere Dinge als landwirtschaftliche Produkte zu erhalten, sie gezwungen wären, diese um jeden Preis zu verkaufen. Er sieht überhaupt in dem Weltmarkt die Wurzel aller heutigen Missstände, der Gegensatz zwischen Stadt und Land des Umstandes, dass in Getreide exportierenden Ländern Hungersnot herrsche etc. Nicht werde auf dem Weltmarkte der den Bedürfnissen des Produzenten entsprechende Preis gezahlt, sondern der Preis hänge von Angebot und Nachfrage ab, wohl könnten auch landwirtsch. Produkte auf dem Markt ganz ausfallen. Das einzige Mittel gegen diese Missstände sei die Gründung von Siedelungen, die alles, was sie brauchten, selbst produzieren, ähnlich wie es bei der Gemeinwirtschaft des Mittelalters der Fall war. Werde es heute in der Siedelung trotz der grössten Aufopferung und Selbstbeschränkung ihrer Mitglieder stets an etwas fehlen, sodass diese doch auf den Tauschverkehr angewiesen sein wird.[157]

154 Zu Oppenheimers *Gartenstadt*-Engagement siehe Knüppel, Briefe und Tagebücher, Bd. 2: S. 1237; zu seinem zionistischen Engagement Willms, Franz Oppenheimer, S. 153 – 178.
155 Knüppel, Briefe und Tagebücher, Bd. 2: S. 1238.
156 H., Ph.: Berlin. Akademische Gruppe der Berliner Zionistischen Vereinigung (Rubrik: Aus der Bewegung). *Jüdische Rundschau. Organ der Zionistischen Vereinigung für Deutschland,* 18. März 1904. S. 114 – 115, hier S. 115.
157 H., Berlin. Akademische Gruppe, S. 114 – 115, hier S. 114. Hervorhebungen im Original gesperrt gedruckt, S-Schreibungen entsprechen dem Original.

Das Zitat belegt, dass Landauer 1904 an einer Veranstaltung einer zionistischen Gruppe teilnahm, für die *Berliner Zionistische Vereinigung* wird er später, 1912, selbst einen Vortrag halten. Außerdem verdeutlichen die Ausführungen zu Landauers Redebeitrag, dass er die zionistische Siedlung in Palästina nicht grundsätzlich verneinte, sondern eher auf mögliche Probleme hinwies, diese könnten also in der Zukunft berücksichtigt werden, um das Unternehmen zu verbessern. Eine Ablehnung kann daraus nicht geschlossen werden. Offen bleibt selbstverständlich, aus welchem Grund Landauer einen Vortrag im zionistischen Kontext besuchte. Seine Freundschaft mit Martin Buber könnte Anteil daran gehabt haben, kannte dieser sich hier doch aus.

Landauers Freund Fritz Mauthner wurde 1906 in eine Kontroverse in der jüdischen Kulturzeitschrift *Ost und West* verwickelt. Die Zeitschrift *Ost und West,* die 1901 von Leo Winz gegründet wurde, war bis 1916 – als Buber *Der Jude* gründete – die zentrale Zeitschrift der *jüdischen Renaissance.* 1901 publizierte Buber seinen programmatischen und namensgebenden Artikel *Jüdische Renaissance* in *Ost und West.*[158] Landauers Freund Mauthner erhielt einen Brief vom Redakteur Leo Winz, der ihn zu Vorwürfen aus einem Brief befragte, den die Zeitschrift nach dem Abdruck eines Beitrags von Mauthner erhalten hatte. Im April-Heft 1906 erschien ein wohlwollender Artikel von Max Adler über Fritz Mauthner; daraufhin wendete sich ein Unbekannter an die Redaktion und behauptete, Mauthner sei getauft und antisemitisch. Die Redaktion wandte sich damit an Mauthner und bat ihn um eine Stellungnahme. Dieser verfasste eine scharfe Antwort auf die Beschuldigungen, die schließlich im Mai/Juni-Heft 1906 mit einem Kommentar der Redaktion erschien.[159]

Von ihrem diesbezüglichen Briefwechsel ist insbesondere Landauers erste Antwort an Mauthner vom 18. Mai 1906 relevant.

> „Ost und West" habe ich seit etwa einem Jahr nicht gelesen; früher hatte Dr. Buber manchmal eine Arbeit darin. Wenn das Blatt inzwischen seine Richtung nicht gewechselt hat, ist es das Organ der Jungzionisten, die Konfessionelles nicht betonen, sondern sich aus national-individuellen Gründen zu ihrem Judentum bekennen und aus diesen und sozialen Gründen eine jüdische Kolonisation betreiben wollen. Mir also sympathisch. Den Redakteur kenne ich nicht; kann auch den Namen nicht lesen. Einstweilen rate ich, die Gelegenheit zu benutzen, in dieser ernsten Sache wieder einmal Deinen Standpunkt zu vertreten, übrigens energisch zu betonen,

158 Brenner, Jüdische Kultur in der Weimarer Republik, S. 39; Vogt, Subalterne Positionierungen, S. 60 – 61.

159 Der Originalartikel über Fritz Mauthner: Adler, Max: Fritz Mauthner. *Ost und West. Illustrierte Monatsschrift für modernes Judentum*, April 1906, 6. Jahrgang, Heft 4. S. 277– 280; die Anschuldigungen, Mauthners Reaktion und die Stellungnahme der Redaktion: Winz, Leo: Zum Artikel über Fritz Mauthner. *Ost und West. Illustrierte Monatsschrift für modernes Judentum*, Juni 1906, VI. Jahrgang, Heft 5 – 6, S. 325 – 328.

> daß Du nicht getauft bist. Willst du weiteres hören, so sende für einen Tag das Material; ich sehe nicht klar, wer Dich angegriffen hat, ob in „Ost und West“ oder anderswo.[160]

Bemerkenswert ist hier die Deutlichkeit, mit der Landauer verständlich machte, dass er sich erstens im Feld dieser innerjüdischen Diskussion auskannte, dass er zweitens *Ost und West* gelesen haben muss, wenn auch vielleicht nur die Hefte mit Beiträgen Bubers. Drittens ist seine Sympathiebekundung zur Erneuerung des Judentums und zionistischen Siedlungsideen hervorzuheben. Damit lässt sich auch eine Verbindung zum Besuch von Oppenheimers Vortrag zwei Jahre früher herstellen und weiter lässt dies vermuten, dass Landauer sich in der Zwischenzeit über innerjüdische Debatten und auch die zionistische Bewegung informierte. Damit zeigt sich, dass Landauer schon damals am Diskurs der *jüdischen Renaissance* interessiert war und sich durchaus mit dessen Zielen identifizieren konnte.

160 Gustav Landauer an Fritz Mauthner, 18.05.1906, in: Delf, Gustav Landauer–Fritz Mauthner, S. 129.

1906 – 1911: Jüdischer Anarchismus?

Die finanziellen Verhältnisse der Familie Landauer waren nie gesichert. Mit Übersetzungen, Vorträgen, Artikeln und über mäzenatische Zuwendungen durch Verwandte und Bekannte kam die Familie über die Runden. Landauer suchte insbesondere im journalistischen Bereich regelmäßig nach einer festen Anstellung, doch seine Hoffnungen wurden regelmäßig enttäuscht. Mitte 1904 ergab sich für Landauer die Möglichkeit, sich an einer Buchhandlung mit angeschlossenem Verlag zu beteiligen. In besagtem Verlag war im Jahr zuvor, 1903, seine Meister Eckhart Übersetzung erschienen. Er verhandelte mit Karl Schnabel über eine Beteiligung an dessen Verlag und der dazugehörigen Buchhandlung *Axel Juncker.* Eine Geschäftseinlage von 15.000 Mark musste Landauer aufbringen, die er versuchte bei Verwandten und Bekannten aufzutreiben, was ihm im Sommer 1904 tatsächlich gelang.[1] Ab dem 1. Oktober 1904 arbeitete Landauer schließlich als Buchhändler, vor allem im Bereich des Antiquariats. Zu Beginn dieser Zeit fühlte sich Landauer auch nach den neun Stunden Arbeit im Laden zu eigenem Schaffen in der Lage. Diese Schaffenskraft nahm mit der Zeit jedoch stark ab. Annegret Walz beschreibt die Situation und die damit zusammenhängenden Veränderungen sehr eindringlich:

> Landauer war von morgens bis abends 7 Uhr – vor Weihnachten oft sogar bis 11 Uhr – außer Haus. Nur die Sonntage hatte er frei sowie drei Wochen Urlaub im Jahr. Nicht nur für ihn, sondern auch für Hedwig war dies eine große Umstellung. […] Die Abende verbrachte Landauer fast ausschließlich mit Hedwig zu Hause, so daß er mit Freunden kaum noch zusammenkam und recht zurückgezogen lebte.[2]

Das Bild von Gustav Landauer als Buchhändler bezeichnete Julius Bab als „vielleicht das traurig-heiterste Schauspiel der Welt in den Tagen, da Spinoza Brillen schliff."[3] Ähnlich schien Landauer selbst gefühlt zu haben, denn seine Unzufriedenheit mit der Situation wuchs. Zwischenzeitlich gab es zwar die Überlegungen sich auf den Verlag zu konzentrieren oder selbst einen Verlag zu gründen, doch all das zerschlug sich mit der Konsequenz, dass Landauer 1906 aus *Axel Junckers Buchhandlung* austrat.[4] Nachdem Gustav Landauer also seinen Beruf als Buchhändler an den Nagel gehangen hatte, fühlte er sich wieder frei zu politischer Betätigung. 1908

1 Ich folge hier der Darstellung Tilman Leders, der diese Episode übersichtlich zusammengefasst hat. Leder, Politik eines „Antipolitikers", Bd. 10.1: S. 377.

2 Walz, Hedwig Lachmann. Eine Biografie, S. 296.

3 Julius Bab, zitiert nach Leder, Politik eines „Antipolitikers", Bd. 10.1: S. 379.

4 Gustav Landauer an Fritz Mauthner, 3.10.1906, in Delf, Gustav Landauer–Fritz Mauthner, S. 146 – 147.

https://doi.org/10.1515/9783111577661-006

gründete er den *Sozialistischen Bund*, der seine Ideen praktisch umsetzen sollte. Die Veröffentlichungen Martin Bubers zum Chassidismus wie *Die Geschichte des Rabbi Nachman, Die Legende des Baalschem* sowie die *Ekstatischen Konfessionen* in dieser Zeit ermöglichten Landauer ein erweitertes Verständnis vom Judentum. In den Jahren 1906 bis 1911 legte Landauer zwei Hauptschriften und etliche kleinere Arbeiten zum Sozialismus vor. Darin entwickelte er eine Revolutions- und Geschichtstheorie und verband diese mit seinen politischen Ideen zu einem *symbolischen Anarchismus*, der sich besonders der Erneuerungsbewegung innerhalb des Judentums öffnete. Dieser von mir so genannte *symbolische Anarchismus* war geprägt von Landauers Idee eines *neuen Volks*, das den Sozialismus verwirklichen sollte. Dieses *neue Volk* zeichnete sich allerdings durch Offenheit aus und wurde nicht nach biologischen Kriterien bestimmt. So grenzte sich Landauer inhaltlich vom Volksbegriff des Kaiserreiches und des sich verschärfenden Nationalismus ab, die beide insbesondere Jüdinnen:Juden aus der *Volksgemeinschaft* ausschlossen.[5] Kurz: Landauer entwickelte in diesen Jahren eine politische Theorie, die es ihm ermöglichte an Martin Bubers Idee einer jüdischen Erneuerung anzuknüpfen und Jüdinnen:Juden in seine Konzeption eines neuen Volkes einzubeziehen, sodass für ihn Zionist:innen und die kulturzionistische Bewegung als Publikum seiner Agitation interessant wurden.

Revolution und Geschichte

Im Laufe des Jahres 1906 überredete Martin Buber Landauer dazu, ein Buch über Revolutionen zu schreiben. Landauer legte zwar Widerwillen an den Tag, sagte aber schließlich zu und schrieb spätestens ab Oktober 1906 am Manuskript des Buches. Im November durfte Buber dem Verleger mitteilen, dass Landauer am Buch arbeite.[6] Am 4. Juni 1907 ließ er seinen Freund Fritz Mauthner wissen: „Heute habe ich

5 Longerich, Antisemitismus, S. 105–107, S. 113, S. 152; Puschner, Uwe: Die Germanen im völkischen Weltanschauungskosmos. In: Germanenideologie: Einer völkischen Weltanschauung auf der Spur. Hrsg. von Martin Langebach. Bonn 2020. S. 70–100; Ullrich, Die nervöse Großmacht 1871–1918. Aufstieg und Untergang des deutschen Kaiserreichs, S. 377–383.

6 Weder das Gespräch noch ein möglicher Brief, in dem Martin Buber Gustav Landauer zum ersten Mal aufforderte den Titel *Die Revolution* für seine bei *Rütten & Loening* erscheinende Reihe *Die Gesellschaft* zu schreiben, sind bekannt bzw. erhalten. Spätestens zu Beginn des Jahres 1906 war Landauer aufgefordert an dem Buch zu arbeiten, denn am 14.03.1906 ließ Landauer Buber wissen, dass er mit dem Buch noch nicht begonnen habe, da weder eine Anzeige durch den Verlag erfolgte noch sein Buch in der ersten Serie erscheine. (Gustav Landauer an Martin Buber, 14.03.1906, in: Martin Buber Archiv, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 061.1) Daraufhin werden die beiden über das Projekt gesprochen haben, denn im Juli schrieb Landauer abermals an Buber: „Die

mein Manuskript der ‚Revolution' abgeschlossen, und bin nach ziemlich viechsmäßiger Arbeit […] recht froh."[7] Zum Jahreswechsel 1907/08 publizierte der Verlag schließlich das Buch als 13. Band in Martin Bubers Reihe *Die Gesellschaft*. Die Reihe *Die Gesellschaft* war der Versuch von *Rütten & Loening* ein liberales Bürgertum zu erreichen: „Er nahm etwa ihr lebhaftes Interesse an Fremdländischem wahr – ein Ausdruck ihres Bedürfnisses, den ‚Provinzialismus' der wilhelminischen Kultur zu überwinden, übrigens auch ein Anliegen des Jugendstils – und gab daraufhin eine Flut von Übersetzungen heraus."[8] Der Jugendstil, mit dem dieses Publikum erreicht werden sollte, war bei der Avantgarde nicht mehr angesagt, aber bis zum Ersten Weltkrieg beim Bildungsbürgertum beliebt. So ist es folgerichtig, dass der Umschlag der Buchreihe von einem bedeutenden Repräsentanten des Jugendstils in Deutschland gestaltet wurde: Peter Behrens.[9]

Herausgeber sollte ursprünglich Georg Simmel werden, der jedoch ablehnte und so übernahm schließlich Buber die Aufgabe die Reihe zur Vermessung der deutschen Gesellschaft zwischen 1906 und 1912 herauszugeben. In dieser Zeit wurden 40 Bände im Rahmen der Reihe publiziert, einige von namhaften Wissenschaftler:innen oder Intellektuellen wie Ferdinand Tönnies, Georg Simmel, Eduard Bernstein, Ellen Key oder auch Lou Andreas-Salomé.[10]

Das Programm der Reihe kann als sozialpsychologisch charakterisiert werden. Diese sozialpsychologische Betrachtungsweise sollte die verschiedenen Themen der

---

Sache steht also wieder da, wo sie vor unserem Gespräch stand: ich bin verpflichtet, ein Thema zu bearbeiten, zu dem ich zur Zeit keine innere Nötigung habe – bei meinem Minimum von freier Zeit. Schön." (Gustav Landauer an Martin Buber, 13.07.1906, in: Martin Buber Archiv, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 061.3) Zu diesem Zeitpunkt arbeitete Landauer noch immer in der Buchhandlung, dennoch verpflichtete er sich zur Übernahme des Buches. Martin Buber warb um Landauer als Autor für diesen Band, denn Buber hielt Landauer für „den zur Behandlung dieses Themas Berufenen […]." Buber leistete in seinem Brief regelrecht Überzeugungsarbeit, denn er schmeichelte Landauer weiter, als er auf die Voraussetzungen für den Autor des Bandes zu sprechen kam: „Die Voraussetzungen sind: die individuelle Selbst-Erfahrung in unverdorbener Lebendigkeit, die dennoch schon gefestigte Ueberlegenheit, die das innen und aussen Erfahrene besitzt und meistert, und die absolute Ehrlichkeit, ich meine die, die der gangbaren relativen Erzfeinde ist. Und noch eines: nicht bloss der Verleger, sondern auch ich von meinem Gesichtspunkte halte es für höchst wünschenswert, dass in der Zeit einer so paradoxen Revolution, wie die ist, die wir miterleben dürfen, ein wesentliches Wort darüber gesagt wird, was die Revolution als seelischer Prozess ist." (Gustav Landauer an Martin Buber, 26.07.1906, in: Martin Buber Archiv, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 061.12) Damit schien Buber die richtigen Worte gefunden zu haben, denn Landauer schrieb das Buch.

7 Gustav Landauer an Fritz Mauthner, 4.06.1907, in: Delf, Gustav Landauer–Fritz Mauthner, S. 160.

8 Mendes-Flohr, Von der Mystik zum Dialog, S. 112.

9 Mendes-Flohr, Von der Mystik zum Dialog, S. 111.

10 Mendes-Flohr, Martin Buber, S. 50 – 51.

Reihe zusammenbringen, allerdings, so beschreibt es Paul Mendes-Flohr, folgten nur wenige Autor:innen den Vorgaben des Herausgebers. Mendes-Flohr fasst Bubers Definition wie folgt zusammen:

> Buber stellt die These auf, daß was zwischen Menschen geschieht, als psychologischer Prozeß aufgefaßt werden muß – der sich allerdings nicht einfach auf die einzelnen relata oder die jeweilige individuelle Psyche zurückführen läßt. Dieses scheinbare Paradox erklärt Buber durch den Begriff des Zwischenmenschlichen. Innerhalb der sozialen Wechselwirkung treten verschiedene psychische Geschehnisse zusammen und ergänzen einander nach bestimmten objektiven Prinzipien.[11]

Vielmehr neigten wohl die meisten Autor:innen zum Psychologisieren, sie reduzierten also die „soziale Erfahrung […] auf die der individuellen Psyche […] oder [geben] unscharfe psychologische Erklärungen."[12] Landauer thematisierte das sozialpsychologische Programm der Reihe. Auf den ersten Blick erscheint es, als ob Landauer Sozialpsychologie metaphorisch begriff oder als einschränkend zurückwies.[13] Betrachtet man Bubers Programm jedoch genauer und vergleicht es mit Landauers Verständnis der Revolution und dem des Staates, beides thematisierte er in seinem Buch, wird deutlich, dass Landauer die Sozialpsychologie keineswegs metaphorisch begriff, da „die Sozialpsychologie […] selbst nichts andres [ist] als die Revolution."[14] Martin Buber bezeichnete mit *Zwischenmenschlich* eine Kraft, die einzelne Individuen verbindet.[15] Diese Verbindung entstünde nicht ausschließlich aus der direkten Beziehung dieser Individuen, vielmehr verweise die Verbindung zusätzlich auf etwas Drittes außerhalb dieser Beziehung, auf das die Individuen ebenfalls bezogen seien. Bei Landauer fungierte dessen Idee von *Geist* als dieses Dritte. Der *Geist* entstehe zwischen den Menschen, sei Ausdruck ihrer Beziehungen zueinander, weise aber zugleich über sie hinaus. Man könnte dies als transzendente Kraft interpretieren. Mit seinem Ansatz konkretisierte Landauer Bubers Verständnis von Sozialpsychologie, vielleicht überspitzte er es sogar, doch zeigte er die Konsequenzen dieses Ansatzes auf und entwickelte eine sehr ähnliche Idee mit seinem Geistbegriff. Schon die Analyse kollektiver Verhältnisse war für Landauer revolutionär, lege sie doch die zugrundeliegenden Prinzipien frei und öffne damit einen Raum für Veränderungen.[16]

---

11 Mendes-Flohr, Von der Mystik zum Dialog, S. 118.

12 Mendes-Flohr, Von der Mystik zum Dialog, S. 118.

13 Mendes-Flohr, Von der Mystik zum Dialog, S. 124.

14 Landauer, Gustav: Die Revolution: Textkritische Ausgabe der Erstauflage. Hrsg. von Siegbert Wolf. Ausgewählte Schriften. Lich/Hessen 2017. S. 55.

15 Mendes-Flohr, Martin Buber, S. 93–94; Buber, Ich und Du.

16 Landauer, Die Revolution, S. 55.

Landauer formulierte eine neuartige Revolutionstheorie und enttäuschte Herausgeber und Verleger, die sich wohl ein Wort zur *Russischen Revolution* gewünscht hätten. Landauer definierte Revolution als die Übergangszeit zwischen zwei relativ stabilen Gesellschaftszuständen. Die Revolution werde durch Utopien ausgelöst, die eine andere, bessere Welt anstrebten.[17] Eine Utopie besteht in der Landauerschen Theorie aus zwei Elementen: Erstens aus der „Reaktion gegen [die] Topie, aus der sie erwächst"[18] – also den jeweils bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen – und zweitens „aus der Erinnerung an sämtlich bekannte frühere Utopien."[19] Utopien sind also Vorstellungen einer besseren Welt. Diese Ideen einer besseren Welt stellen den gesellschaftlichen *Status Quo* auf verschiedenen Ebenen in Frage. Diese Ideen breiten sich aus und lassen die jeweilige Gesellschaft erodieren, bis sie schließlich durch eine Revolution abgelöst werden soll, um eine neue Ordnung zu etablieren, die der Utopie entsprechen soll. Ins Werk gesetzt werden soll eine „tadellos funktionierende Topie [...], die keinerlei Schädlichkeiten und Ungerechtigkeiten mehr in sich schließt."[20] Eine solche ideale Gesellschaft könne es aber nicht geben, denn während der revolutionären Phase würden Entscheidungen getroffen, die die Utopie retten sollen. Diese Entscheidungen würden in letzter Konsequenz nur unzureichend umgesetzt und brächten so selbst eine Topie hervor.[21] Utopien können nie Wirklichkeit werden, sondern sie dienen als Ideen, Vorbilder oder anzustrebende Ideale, die der Gesellschaft eine Richtung weisen können. Landauer entwickelte in *Die Revolution* ein Revolutionsverständnis, das er eng mit seiner Vorstellung von Anarchismus-Sozialismus verwob: Der Aufbau einer neuen Gesellschaft, das Ablösen von Kapitalismus und Staat durch neue Beziehungen zwischen den Menschen, war für Landauer die soziale Revolution, das *Beginnen.* Diese Revolution, um sie vor dem Rückfall in eine *Topie* zu schützen, und eine neue Gesellschaft aufzubauen, wollte Landauer institutionalisieren.[22]

17 Wie Bernhard Braun in seiner Dissertation deutlich machte, war es Landauer, der die Dynamisierung des Utopieverständnisses der Moderne einläutete, „eine Dynamisierung, die zu umfassenden Diskussionen bis hin zu Blochs Philosophie des utopischen Bewußtseins geführt hat." (Braun, Bernhard: Die Utopie des Geistes: Zur Funktion der Utopie in der politischen Theorie Gustav Landauers. Idstein 1991. S. 81) Zum folgenden Abschnitt siehe auch Kunze, Gustav Landauer, S. 33 – 35.

18 Landauer, Die Revolution, S. 58.

19 Landauer, Die Revolution, S. 58.

20 Landauer, Die Revolution, S. 57.

21 Landauer, Die Revolution, S. 6, S. 59.

22 Bei Landauer lassen sich drei Revolutionsbegriffe erkennen: Revolution ist, erstens, die kurzfristige politische Revolte, die immer wieder geschieht, da die äußeren Verhältnisse drücken und es keine echte Gemeinschaft im Sinne Landauers gibt. Zweitens ereignet sich momentan eine Revolution, bei der sich alte freiwillige Bünde auflösten und neue Formen suchen; die letzte große Pe-

Die soziale Revolution, der aktive Generalstreik, mit dem der Sozialismus und damit auch *Bund* und *Volk* beginnen zu entstehen, bezeichnete Landauer selbst als „Umkehr".[23] Ein aktiver Generalstreik bedeutete für Landauer nicht einfach das generelle Bestreiken von Produktionsprozessen, sondern die Aneignung der Produktionsmittel und das Produzieren von Waren für die Arbeiter:innen und nicht die Kapitalist:innen. Die Streikenden sollten also für die eigenen Bedürfnisse produzieren und nicht zur Gewinnmaximierung der Unternehmen. In Landauers Vorstellung wäre dies der Beginn einer sozialen und politischen Revolution.[24] In seinen folgenden sozialistischen Schriften machte Landauer auf dieses *Beginnen* als revolutionären Akt aufmerksam.[25] Revolution bedeutete für Landauer auch *regeneratio,*[26] wobei dies durch das *Beginnen*, das auch Umkehr ist, ermöglicht wird. Umkehr ist im Kontext des Landauerschen Werks eine eher ungewöhnliche Vokabel, interpretiert man Umkehr aber tatsächlich als die rabbinische Tradition der *Tschuvah* ergeben sich interessante Korrelationen und Ansatzpunkte bezüglich Landauers Idee der Revolution und des Sozialismus. Im Rahmen ihrer Studie über Margarete Susman diskutiert Elisa Klapheck *Tschuvah* sowohl in Susmans Verständnis als auch im Kontext jüdischer Gelehrtendiskussion.[27] Dabei verweist Klapheck bezüglich Susmans Schriften auf einen zunehmenden „innere[n] Zusammenhang zwischen Revolution und Teschuwa (religiöser Umkehr)."[28] Allgemein erläutert sie die *Tschuvah* als „zweistufige Auffassung von Läuterung: die persönliche des einzelnen Menschen und die gemeinschaftliche der ganzen ‚Versammlung

---

riode eines solchen Auflösungsprozesses setzte im 16. Jahrhundert ein, sodass nur die Zeit der Auflösung bekannt ist und die politischen Revolutionen aus dieser Zeit seien nur Etappen auf der Suche nach einem neuen verbindenden Geist, so Landauer. Drittens ist die wichtigste Revolution keine Negation, sondern das Beginnen einer neuen Gesellschaft außerhalb des Kapitalismus und dessen Logik. (Landauer, Die Revolution).

23 Landauer, Aufruf, S. 149.

24 Landauer, Gustav: Das erste Flugblatt: Was will der Sozialistische Bund? (1908). In: Antipolitik. Ausgewählte Schriften. Bd. 3.1. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2010. S. 130 – 134, hier S. 132 – 133.

25 Beispielsweise in Landauer, Gustav: Sätze vom Sozialistischen Bund (1909). In: Antipolitik. Ausgewählte Schriften. Bd. 3.1. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2010. S. 153 – 157, hier S. 154; Landauer, Gustav: Sozialistisches Beginnen (1909). In: Antipolitik. Ausgewählte Schriften. Bd. 3.1. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2010. S. 198 – 202, hier S. 198; Landauer, Aufruf, S. 116, S. 143.

26 So Landauer schon in Landauer, Die Revolution, S. 87: „Die Revolution, die nun durch die Jahrhunderte hin und weiter geht, bis sie zu einem Neuen sich schöpft und gestaltet und nicht mehr Revolution heißt, sondern Regeneratio."

27 Klapheck, Elisa: Elisa. Margarete Susman und ihr jüdischer Beitrag zur politischen Philosophie. Flensburg, 2011. https://www.zhb-flensburg.de/fileadmin/content/spezial-einrichtungen/zhb/dokumente/dissertationen/klapheck/margarete-susman-und-ihr-juedischer-beitrag-zur-politischen-philosophie.pdf. „Margarete Susman", S. 89 – 100.

28 Klapheck, Margarete Susman, S. 89.

Israel‘ (Knesset Jisrael).“[29] Hier werden Ähnlichkeiten zu Landauers Idee der Revolution als Umkehr schon erkennbar, bei ihm ist es ebenfalls ein individueller Akt, der sich in einen kollektiven ausweitet.

Sozialismus ist für Landauer nicht lediglich die Folge von Umkehr, sondern Sozialismus ist selbst schon Umkehr. Damit ermöglichte Landauer ein Verständnis von Sozialismus, das diesen nicht als einen Zustand begreift, sondern als eine dynamische Form der Gesellschaft. Die Dynamik läge in einer regelmäßigen sozialen Revolution begründet, die von Individuen ausginge und getragen würde und sich zu einer gesellschaftlichen Veränderung ausweiten würde. So gesehen ließe sich eine Ähnlichkeit in den Gedanken der *Tschuvah* und Landauers Vorstellung vom Umkehr sehen.

Besonders deutlich wird dies, als Landauer sich im *Aufruf* zur Bodenfrage äußerte. Dies hat er schon zuvor in seinen *Dreißig sozialistischen Thesen* getan, aber auch im dritten Flugblatt des *Sozialistischen Bundes.* Allerdings nie mit Bezug auf die Bibel, im *Aufruf* zitierte er aus Leviticus 25,9, 25,10 und 25,13:[30] Alle 50 Jahre solle es zur Umverteilung des Bodenbesitzes kommen, interpretierte Landauer:

> Wer Ohren hat zu hören, der höre. Da sollst du die Posaune blasen lassen durch all euer Land! Die Stimme des Geistes ist die Posaune, die immer und immer und immer wieder ertönen wird, solange Menschen beisammen sind. Immer wird Unrecht sich festsetzen wollen, immer wird, solange die Menschen wahrhaft lebendig sind, der Aufruhr dagegen entbrennen. Der Aufruhr als Verfassung, die Umgestaltung und Umwälzung als eine für allemal vorgesehene Regel, die Ordnung durch den Geist als Vorsatz; das war das Große und Heilige an dieser mosaischen Gesellschaftsordnung.[31]

In der beschriebenen Gesellschaft aus Leviticus fand Landauer im Aufruf zur Neuverteilung des Bodens das Element, das ihn diese *mosaische Gesellschaftsordnung* als *heilig* bezeichnen ließ, für Landauer handelte sich dabei um eine gesellschaftlich institutionalisierte Form der Empörung und des Aufbegehrens gegen Unrecht. Der beschriebene sozial-revolutionäre Akt war für Landauer Vorbild, so forderte er auch: „Das brauchen wir wieder: eine Neuregelung und Umwälzung durch den Geist, der nicht Dinge und Einrichtungen endgültig festsetzen, so[n]dern der sich selbst als permanent erklären wird. Die Revolution muss ein Zubehör unsrer Gesellschaftsordnung, muss die Grundregel unsrer Verfassung werden.“[32] Diese permanente Revolution bietet der Gesellschaft die Möglichkeit, regelmäßig und dennoch *rechtsstaatlich*, also nicht willkürlich, die Bodenbesitzverhältnisse

29 Klapheck, Margarete Susman, S. 93.
30 Landauer, Aufruf, S. 142 – 143.
31 Landauer, Aufruf, S. 143.
32 Landauer, Aufruf, S. 143.

neu zu regeln, damit keine Hierarchien und vererbte Machtstrukturen überdauern können.

Geschichte, also Vergangenheit *wie sie gewesen ist*, kann nicht objektiv beschrieben bzw. rekonstruiert werden, so Landauer, „vielmehr soll über ‚unsere' Vergangenheit gesprochen werden, die in der Gegenwart weiter präsent ist und die durch die Gegenwart noch immer geprägt und ‚erneuert' wird."[33] Geschichte wird damit bei Landauer radikal anders gedacht, nämlich als unabgeschlossener Prozess, geradezu als *ewige Gegenwart.*

Träger der Geschichte sind für Landauer vorrangig die K*örper der Menschen*, er möchte das Ergebnis der Wissenschaft als Ausgangspunkt seiner Betrachtung setzen: „das Werden".[34]

Landauer entwirft ein radikal anderes Bild von Geschichte, das zutiefst subjektiv ist und auf Diskontinuität beruht.

> Man wird mir sagen, meine Konstruktion eines einheitlichen, untrennbaren, zusammengehörigen Verlaufs mit allerlei Auf und Ab und ohne daß er jetzt schon zu Ende wäre, sei eine Willkür. Ich kann nur erwidern, daß ich gerade das behaupte, daß ich nur hinzufüge, daß alle geschichtliche Betrachtung all dieser Dinge unter dem Einfluß unseres Willens, unsrer gegenwärtigen Zustände, mit einem zusammenfassenden Wort: unsres Weges steht. Ich behaupte sogar, daß unser geschichtliches Gedächtnis viel weniger von den Zufällen der äußeren Überlieferung und Erhaltung abhängt als von unserem Interesse. Wir wissen von der Vergangenheit nur unsere Vergangenheit; wir verstehen von dem Gewesenen nur, was uns heute etwas angeht; wir verstehen das Gewesene nur so, wie wir sind; wir verstehen es als unseren Weg.[35]

Geschichte und damit Vergangenheit ist für Landauer also immer eine willentliche Konstruktion. „Anders ausgedrückt heißt das, daß die Vergangenheit nicht etwas Fertiges ist, sondern etwas Werdendes. Es gibt für uns nur Weg, nur Zukunft; auch die Vergangenheit ist Zukunft, die mit unserm Weiterschreiten wird, sich verändert, anders gewesen ist."[36] Vergangenheit wird hier als Prozess verstanden, der durch Erinnerung und Legitimierung verändert werden kann. Sicher verändert man nicht wirklich die Vergangenheit, sondern sie ist in diesem Kontext als gegenwärtige Vergangenheit zu verstehen, also das konstruierte in der Gegenwart benutzte Bild einer Vergangenheit.[37] Somit ließe sich auch Landauers anschließende Ausführung

---

33 Willems, Religiöser Gehalt des Anarchismus und anarchistischer Gehalt der Religion?, S. 161.

34 Beide Zitate aus: Landauer, Die Revolution, S. 53, S. 54.

35 Landauer, Die Revolution, S. 66.

36 Landauer, Die Revolution, S. 66.

37 Landauers Ausführungen ließen sich als Überlegungen verstehen, wie sie Benedict Anderson oder Shulamit Volkov im Kontext der Nationalismusforschung machten, als sie von der Erfindung

besser verstehen, wenn er sagt, „daß es die ganze Kette ist, die vorwärts geht, nicht bloß das äußerste Glied. Die sogenannten Ursachen verändern sich mit jeder neuen Wirkung. Die Vergangenheit ist das, wofür wir sie nehmen, und wirkt dem entsprechend sich aus".[38] Den angesprochenen Unterschied von vergangener und gegenwärtiger Vergangenheit stellt auch Landauer dar, wenn er von einer zweiten Vergangenheit spricht:

> Ganz etwas anderes aber ist jene zweite Vergangenheit, die wir gewahren, wenn wir zurückblicken. Man möchte fast sagen: die Elemente der Vergangenheit haben wir in uns, die Exkremente der Vergangenheit erblicken wir hinter uns. Nun ist wohl klar, was ich sage. Die Vergangenheit, die lebendig in uns ist, stürzt mit jedem Augenblick in die Zukunft hinein, sie ist Bewegung, sie ist Weg. Jene andere Vergangenheit, nach der wir uns umblicken, die wir aus Überresten konstruieren, von der wir unsern Kindern berichten, die als Bericht der Vorfahren auf uns gekommen ist, hat den Schein der Starrheit, kann sich auch nicht, da sie zum Bild geworden, keine Wirklichkeit mehr ist, fortwährend verändern. Sie muß vielmehr von Zeit zu Zeit, in einer Revolution der Geschichtsbetrachtung, revidiert, umgestürzt und neu aufgebaut werden. Und sie baut sich überdies für jeden Einzelnen besonders auf: jeder Einzelne gewahrt die Bilder anders, je nachdem die wirkliche wirkende Vergangenheit in seiner Brust ihn anders vorwärts treibt und zuwege schickt.[39]

Das hier beschriebene Verständnis von Vergangenheit ermöglicht den Utopien in Landauers Revolutionstheorie den Anschluss an vergangene Utopien, die dadurch wieder wirksam und *lebendig* werden. Dieses Verständnis verdeutlicht Landauers diskontinuierliches Geschichtsverständnis, was ihn von einem allgemeinen Verständnis von Geschichte, besonders zur damaligen Zeit, unterschied. Dieses allgemeine Verständnis von Geschichte drückte sich in der Vorstellung einer linearen Entwicklung aus, wobei kulturelle und technologische Entwicklung immer weiter voranschreiten und älteres ablösen. Demgegenüber ermöglichte sein diskontinuierliches Geschichtsverständnis Landauer zurückliegende positiv bewertete Elemente der Vergangenheit wieder aufzugreifen und als gleichwertige Ideen und Praktiken zu verstehen.[40]

---

einer Tradition sprachen, mit der sich moderne Nationalstaaten bzw. Nationen historisch legitimieren. (Anderson, Benedict: Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism. London, New York 2006; Volkov, Die Erfindung einer Tradition).

38 Landauer, Die Revolution, S. 66.

39 Landauer, Die Revolution, S. 67.

40 Dieses Verständnis führte auch zu Landauers Ablehnung der gängigen Einteilung von Geschichte, siehe Landauer, Die Revolution, S. 68 – 69; hier heißt es: „In unserer Wegbereitung gilt es also zunächst, diese ganz blöde Einteilung der sogenannten Weltgeschichte in Altertum, Mittelalter und Neuzeit fortzuräumen." Und später weiter: „Wir täten also besser, gar keine zeitliche Benennung bei der Einteilung der Geschichte anzuwenden, weil die Kategorie der Zeit in unserem Geist zu sehr der Kausalität benachbart ist (der Kantische Ausdruck steht hier nur der Kürze willen damit

Geist und Volk

Im Rahmen seiner Überlegungen zu den Geschichtsepochen spricht Landauer von „ausgeruhten Völkern“.[41] Diese nenne man „gewöhnlich primitive, oder noch lieber Urvölker; wenn man freundlich ist, Barbaren, wenn man unfreundlich oder Missionar ist, Wilde.“[42] Ein Volk entstünde schließlich durch das Aufeinandertreffen alter Völker und vor allem deren Kultur auf jene *ausgeruhten* Völker. Durch eine vielfältige Durch- und Ineinandermischung von Kultur und Menschen entstünden also neue Völker bzw. ein neues Volk. Eine ethnische Deutung von Volk scheint bei Landauer so nicht möglich. Ein solches Volk bedürfe allerdings eines Mythos, wie Landauer weiter ausführt. „Eine neue Zeit erwächst aus Décadence und ausgeruhter Entbehrung: da entsteht der Mythos, nur wo Mythos wird, wird neues Volk.“[43] Eine solche Mythoskraft schrieb er dem *Christentum* zu, das für die von ihm konstatierte Blütezeit des Geistes im Mittelalter verantwortlich zeichnet.[44] Diese Mythoskraft, so Landauer weiter, ermöglichte es, das Geglaubte unbewusst symbolisch zu verstehen, was damit einherginge „das Symbol als etwas Leibhaftes zu nehmen und zu erleben.“[45] Dieses symbolische Verständnis wurde nach Landauer im Laufe der Zeit wörtlich genommen, in Dogmen übersetzt und somit der Geist als gesellschaftliches Prinzip verdrängt.[46] Dieser später verdrängte Mythos ermöglichte auch die Herausbildung des *Christentums* und dem von Landauer als Zeit des Geistes beschriebenen Mittelalters. Wobei hier explizit darauf hingewiesen sein will, dass Landauer das Mittelalter als bisher einzige Blütezeit innerhalb der eigenen Geschichte begreift, aber es eine solche geisterfüllte Zeit auch schon vorher gab, Landauer verweist hier ganz explizit auf die Zeit der Antike.[47]

---

ich nicht abschweifen muß; die Sache müßte aber besser gesagt werden, da diese Kategorien bloße Erfindungen der Schulgelehrsamkeit sind; auch hier tut eine Revision not); so sind wir immer in Gefahr, Vorgänger für Vorfahren, Vorfahren für Zurückgebliebene und eine zufällig bekannte winzige Spanne für ein Ganzes und Abgeschlossenes zu halten.“

41 So bspw. Landauer, Die Revolution, S. 61.

42 Landauer, Die Revolution, S. 61.

43 Landauer, Die Revolution, S. 64.

44 Landauer, Die Revolution, S. 83, S. 84. Landauer nutzt den Begriff Christentum für zwei unterschiedliche Phänomene. Zum einen das historische (und gegenwärtige) Christentum als (institutionalisierte) Religion und zum anderen im Sinne einer mythologischen Kraft, die das Denken und Handeln der Menschen strukturiere. Für Landauer drückte sich der von ihm beschriebene und beschworene Geist im letzteren Verständnis von *Christentum* aus. Daher wird im Folgenden die Religion Christentum nicht kursiv gesetzt, Landauers Begriff des *Christentums* als Träger von Geist hingegen wird kursiv gesetzt, um eine Unterscheidung zu gewährleisten.

45 Landauer, Die Revolution, S. 84.

46 Landauer, Die Revolution, S. 84.

47 Landauer, Die Revolution, S. 68.

Landauers vereinzelte Bemerkungen zu Jüdinnen:Juden bzw. dem Judentum in *Die Revolution* und seine ausführliche Würdigung des *christlichen* Mittelalters sowie des *Christentums* werden in der Forschung regelmäßig als ein positiver Bezug auf das Christentum, das Mittelalter sowie eine damit einhergehende Abwertung von Jüdinnen:Juden und Judentum für Landauers eigenes Denken interpretiert.[48] Allerdings stellte Landauer klar, dass in seiner Geschichtsphilosophie das moderne Judentum im gleichen Verfallsprozess wie das moderne Christentum gefangen sei. Damit war nichts über die Qualität des Judentums oder von Juden ausgesagt. Es ermöglichte Landauer vielmehr, das Judentum in sein Projekt eines *neuen Volkes* einzubeziehen, das entstehen müsste, um eine neue geisterfüllte Zeit zu beginnen. Landauers diskontinuierliches Geschichtsverständnis erlaubte es ihm, auf Fragmente und Facetten früherer Kulturen und Traditionen zurückzugreifen und sie zu aktualisieren.

Volk und Mythos sind insbesondere für das Verständnis von Christentum bei Landauer wichtig. In der *Revolution* rekonstruiert Landauer die Entstehung des *Christentums:* Mit dem Verfall der Antike seien ausgeruhte Völker zum Zuge gekommen, dies war der Zeitpunkt „des Durchdringens des Christentums."[49] Ergänzend stellt Landauer klar, dass „ein Volk […] sich nicht isoliert behandeln [lässt]."[50] Für ihn gestaltet sich die Geschichte nicht durch das Ende bestimmter Völker und auch nicht durch einen Fortschritt in der Geschichte insgesamt, sondern eher durch eine *Völkermischung* und das Aufhören bestimmter Kulturen für diese Völker. Für Landauer wechseln sozusagen die Kulturen, aber nicht unbedingt die Völker, die sich für ihn immer wieder erneuern – so kann er Volk auch nicht ethnisch definieren.[51] Vielmehr, schreibt er, „haben alle an der gleichen ehrwürdigen und grossen Vergangenheit teil, werden alle von Zeit zu Zeit wie müde und ruhebedürftig, und von Zeit zu Zeit wie primitiv, ursprünglich und neubeginnend."[52] Damit, so Landauer weiter, hätte das beginnende Christentum auch ein „kleine[s] Verfallsprodukt antiker Décadence und jüdischen Sektenwesens […]"[53] und damit bedeutungslos bleiben können, aber es traf auf ausgeruhte Völker. Dieser Umstand

48 Insbesondere auf Landauers Betonung von Christentum bzw. Christenheit wird regelmäßig hingewiesen, bspw. in: Delf, „Prediger in der Wüste", XLIII; Hinz, Mystik und Anarchie, S. 181 – 182; Willems, Religiöser Gehalt des Anarchismus und anarchistischer Gehalt der Religion?, S. 206; Dubbels, Figuren des Messianischen, S. 257; Rolletschek, Jan: Gustav Landauer und Constantin Brunner. Umrisse einer Begegnung. *Aschkenas* 29, Nr. 2 (1. November 2019). S. 385 – 424, hier S. 408.
49 Landauer, Die Revolution, S. 61.
50 Landauer, Die Revolution, S. 61.
51 Landauer, Die Revolution, S. 63.
52 Landauer, Die Revolution, S. 64.
53 Landauer, Die Revolution, S. 64.

ermöglichte die Entstehung neuen Volkes im Sinne Landauers: „Eine neue Zeit erwächst aus Décadence und ausgeruhter Entbehrung: da entsteht der Mythos, nur wo Mythos wird, wird neues Volk."[54] Mythos ist als Bedingung für Volk bei Landauer zentral. So erklärt er sich einerseits den Niedergang der christlichen Periode am Ende des Mittelalters um 1500: „Die Mythoskraft des Christentums war durch die scholastische Theologie und die kirchliche Organisation verloren gegangen."[55] Diese Mythoskraft bedeutete für Landauer auch Glaube, so erläuterte er seine Vorstellung von der Mythoskraft Glaube: „[W]er in der Zeit des lebendigen Christentums z. B. glaubt, daß Christus Gottessohn ist, der empfindet damit etwas von sich selbst und seinem eigenen Kindschaftsverhältnis zum tiefsten Weltengrund."[56] Hier finden sich Anklänge von Landauers Mystik und seiner Eckhart-Rezeption. Die Mythoskraft, wie Landauer weiter ausführte, habe die Gabe, dass „das Geglaubte nicht wörtlich zu nehmen [ist], sondern symbolisch, diesen Gegensatz aber gar nicht zu Bewußtsein zu bekommen, und so das Symbol als etwas Leibhaftes zu nehmen und zu erleben."[57] Schon 1903 wurde deutlich, dass Landauer mit Christentum nicht die institutionalisierte christliche Religion meinte, sondern *Christentum* symbolisch als Ausprägung des gestaltenden *Geistes* interpretierte.[58] Dieses Symbol stand für einen gesellschaftlichen Zustand bzw. Prozess, den Landauer wieder herstellen wollte. Das war seine Utopie, sein symbolischer Anarchismus sollte diese Utopie ermöglichen. Auf dieses von Eckhart geprägte Verständnis greift Landauer in *Die Revolution* zurück, der *Geist* werde repräsentiert „durch den christlichen Kultus und das christliche Symbol."[59] Daher verklärte Landauer das Mittelalter nicht per sé, sondern sah die verbindenden Prinzipien seines Geistes walten:

> Die christliche Zeit wird repräsentiert nicht durch das Feudalsystem; nicht durch die Dorf- und Markgenossenschaft mit ihrem Grundbesitz an Grund und Boden und gemeinsamer Wirtschaft. […] [D]ie christliche Zeit wird charakterisiert eben durch die Gesamtheit von Selbstständigkeiten, die sich gegenseitig durchdrangen, die sich durcheinander schichteten, ohne daß darauf eine Pyramide oder irgendwelche Gesamtgewalt geworden wäre. Die Form des Mittelalters war nicht der Staat, sondern die Gesellschaft, die Gesellschaft von Gesellschaften.[60]

54 Landauer, Die Revolution, S. 64, S. 71. Auf Seite 71 geht Landauer auf diesen Prozess weiter ein.
55 Landauer, Die Revolution, S. 83.
56 Landauer, Die Revolution, S. 84.
57 Landauer, Die Revolution, S. 84; zur Deutung christlicher Überlieferungen als Symbol siehe auch Landauer, Meister Eckhart, S. 10.
58 Landauer, Meister Eckhart, S. 195.
59 Landauer, Die Revolution, S. 75.
60 Landauer, Die Revolution, S. 77.

Damit zeigt sich, dass Landauer mit Christentum nicht die Religion meint, sondern ein *echtes Christentum* als Symbol für seinen *Geist.* Vor dem Hintergrund seines Verständnisses von Volk, Mythos und symbolischer Deutung des Christentums in der *Revolution,* wie bisher rekonstruiert, stellt sich die Frage, was Landauer unter *Geist* verstand.

Der *Geist*, der das *Zwischenmenschliche*, also die gesellschaftlichen Verhältnisse im Mittelalter reguliert und strukturiert habe, sei seit der Reformation im Niedergang. Die hinterlassene Lücke füllte in Landauers Darstellung schließlich der Staat, eines der „Gewaltsurrogate des Geistes“.[61] Dabei ist Landauer klar, dass es im Mittelalter auch schon Formen von Staat gab, doch „Staat war etwas, was noch nicht feste Autorität, noch schwankend, unbestimmt, hin und her gehend in der Geltung war. Es gab vielerlei Obrigkeiten, aber es gab nicht das heilige Prinzip weltlicher Obrigkeit.“[62] Dies änderte sich mit Reformation, Renaissance und Früher Neuzeit: Der Staat drängte weiter vorwärts und der *Geist*, die freiwillige Verpflichtung anderen Gegenüber, verschwand immer mehr. „Das also kam nun anders: der moderne Staat kam mit seinen drei hinter einander aufsteigenden Tendenzen: absolute Fürstengewalt, absolute Gesetzlichkeit und Nationalismus.“[63] Der Staat ist für Landauer ein sozialpsychologisches Verhältnis zwischen den Menschen, das aber, ganz im Einklang mit der Definition Bubers von Sozialpsychologie und Landauers Idee von *Geist*, über die individuellen Relationen der Einzelnen hinausgeht und hinausweist. Allerdings, das scheint bei Landauer eine Art *Prinzip Hoffnung* (Ernst Bloch) zu sein, hört der *Geist* (das positive Verhältnis zwischen den Menschen) nicht auf zu existieren, sondern ziehe sich in Krisenzeiten in Einzelne zurück: „[W]altet er nicht mehr zwischen den Menschen, dann wuchert er verschwenderisch und verzehrend in den Einsamen, und so entstehen Gebilde der Schönheit und Weisheit, ganz anderer Art als in den Zeiten der Gemeinsamkeit“.[64] Der *Geist* überlebte also im Untergrund in Einzelnen, die, so wird es im Zitat deutlich, für Landauer im Prinzip Geniale sind. In seiner Revolutionsschrift erzählte Landauer denn auch die Geschichte dieser Ketzer und Mystiker, wie er sie nennt. Rolf Kauffeldt bringt es auf den Punkt:

> Es ist also letztlich die Spur der „Besiegten der Geschichte“, die Landauer verfolgt und in der er das Wahrheitsmoment und mögliche Korrektiv historischer Entwicklung sieht. In einer großen Gegenrede [das Buch *Die Revolution*] enthüllt er somit die Wirkungsgeschichte jener, die sich seit jeher dem falschen Bewußtsein entgegengestellt haben. Und erinnert an die großen Ketzer

61 Landauer, Die Revolution, S. 83.
62 Landauer, Die Revolution, S. 92.
63 Landauer, Die Revolution, S. 93.
64 Landauer, Die Revolution, S. 83.

> und Mystiker des Spätmittelalters, an die Hussiten, Herrnhuter und Wiedertäufer im 15. und 16. Jahrhundert, an Thomas Münzer, dessen Evangelium er gegen den kalten Protestantismus Martin Luthers abhebt, an den Bauernkrieg, „den man mit Fug die deutsche Revolution genannt hat, der aber noch treffender die christliche Revolution hieße"; schließlich hebt er Thomas Morus hervor als Vater von „Utopia" und verweist auf Campanella, Pico de Mirandola und Etienne de la Boëtie, den für ihn „größeren Freund Montaignes", der mit seiner Schrift Discours sur la Servitude Volontaire allen späteren Revolutionären vorgedacht hat.[65]

Diese Einzelnen sind es mittlerweile, die die Utopie aus Landauers Modell nähren könnten und zu Veränderungen führen. Doch eine gesellschaftliche Veränderung können nur die Vielen bewirken, nicht die Wenigen. Die Bewußtwerdung der Möglichkeiten des Einzelnen, insbesondere wenn sie kooperieren, nannte Landauer schon Revolution, im Einklang mit seinen Ausführungen zur Sozialpsychologie.[66] Diese Einzelnen identifizierte Landauer mit Künstler:innen, Dichter:innen und Schriftsteller:innen, die andere, bessere Welten erschaffen und vermitteln könnten. Ironisch zitierte Landauer 1910 Verse Franz Oppenheimers gegenüber Fritz Mauthner, bot im selben Jahr Rafael Seligmann an, sich für die Publikation von dessen Buch einzusetzen und später im selben Jahr widersprach er Seligmanns *Spinoza-Artikel*, in dem Seligmann Spinoza als Hellenen charakterisierte.[67] Dies weckte Landauers Widerspruch, da er Spinoza als Vertreter des jüdischen Volkes sah und ganz im Sinne seiner Vorstellung des sich in geniale Einzelne zurückgezogenen *Geistes*, die Volk bewahren, schreibt er:

> Wenn Sie einem Volk seine großen Repräsentanten nehmen, die über die Massen emporragen und also im Widerspruch zu ihren Zeitgenossen und zu den Massen jeder Zeit stehen, dann haben Sie einfach kein Volk. Wenn Sie dem Judentum, Mose, Jesus, Spinoza wegnehmen, gibt es eben kein jüdisches Volk. Die Kabbala ist so echt jüdisch wie Spinoza, von dessen Hellenismus ich nichts sehe. Ihre Erklärung, was jüdischer Geist ist, finde ich völlig unbefriedigend. Jüdischer Geist ist, was Sie als Bestes in sich tragen, nicht was Sie an andern verachten.[68]

Nicht nur seine Vorstellung des Geistes spiegelt sich in diesem energischen Einwand gegen Seligmanns Position, sondern auch, dass geistige Größen einen wesentlichen Beitrag zur Konstitution von Volk leisten. Interessanterweise aber nicht nur Personen, sondern auch mystische Ansätze wie die Kabbala, die Landauer als ebenso „echt jüdisch" betrachtet, wie er Spinoza sieht. An der Phrase *echt jüdisch* kann

---

65 Kauffeldt, Rolf: Die Idee eines „Neuen Bundes" (Gustav Landauer). In: Frank, Martin: Gott im Exil. Vorlesungen über die Neue Mythologie II. Teil. Frankfurt am Main 1988. S. 131–179, hier S. 167.
66 Braun, Die Utopie des Geistes, S. 92.
67 Gustav Landauer an Fritz Mauthner, 14.07.1910, in: Delf, Gustav Landauer–Fritz Mauthner, S. 223; Gustav Landauer an Rafael Seligmann, 2.04.1910, in: Buber, Lebensgang, Bd. 1: S. 309.
68 Gustav Landauer an Rafael Seligmann, 17.09.1910, in: Buber, Lebensgang, Bd. 1: S. 324–325.

ebenfalls abgelesen werden, dass Landauer einerseits wusste, wer und was zum akzeptierten Kanon jüdischer Tradition in jener Zeit gehörte und andererseits wandte er sich gegen den Ausschluss von wahlweise der Kabbala oder Spinoza aus diesem Kanon. Bemerkenswert ist darüber hinaus, dass er Jesus in den Kontext des jüdischen Volkes stellte. Die Darstellung und Positionierung von Jesus durch Jüdinnen:Juden in dieser Zeit führte immer wieder zu Konflikten. So änderte schon Max Liebermann 1879 nach Protesten sein Bild *Der zwölfjährige Jesus im Tempel*, dieser sah im Original aus wie ein jüdischer Junge. Die historische Jesusforschung der christlichen Theologie war in jener Zeit ebenso präsent wie populäre Darstellungen des Christentums wie *Das Wesen des Christentums* (1900) von Adolf von Harnack. Harnacks Buch provozierte Leo Baeck zu einer Antwort, die dieser mit *Das Wesen des Judentums* (1905) vorlegte. Baeck stellte Jesus in seinem Buch als Teil der jüdischen Geschichte und Tradition dar. So nimmt es nicht wunder, dass Landauer Jesus ebenfalls in eine jüdische Traditionslinie einband. Der letzte zitierte Satz, jüdischer Geist sei, „was Sie als Bestes in sich tragen, nicht was Sie an andern verachten“ ist besonders hervorzuheben. Er enthält vor allem eine positive Bestimmung von – wie Landauer es ausdrückte – „jüdischem Geist“.[69] Dies steht in engem Zusammenhang mit Landauers Vorstellung von Volk und *Geist*; hier deutet sich schon an, was später immer stärker wird, das Jüdische wird wesentlicher Bestandteil von *neuem Volk*, wie Landauer es entstehen sah und selbst mit erschaffen wollte.

Geht man von einem Rückzug Landauers aus dem öffentlichen Leben aus, der spätestens mit dem Eintreten in die *Junckersche Buchhandlung* begann, markierte die Veröffentlichung der *Dreißig sozialistischen Thesen* seine Rückkehr zu öffentlicher Aktivität und nicht, wie noch Sam Brody fälschlicherweise festhielt, *Die Revolution.*[70] An diesem Text hatte Landauer über Jahre hinweg immer wieder gearbeitet. Als er ihn 1907 schließlich Karl Kraus für dessen *Fackel* anbot, ist diesem der gesamte Text zu lang und er wollte nur die letzten drei Thesen publizieren. Im Januar 1907 erschienen sie schließlich vollständig in der *Zukunft* von Maximilian Harden.[71]

Sozialismus bedeutete für Landauer nicht nur Freiheit, sondern ebenso kulturelle und soziale Partizipation sowie gesellschaftliche Solidarität, daher stellte er in seiner vierten These fest: „Der Sozialismus will also Zustände schaffen, in denen jeder durch seine Arbeit sich und den zu seiner Obhut gehörigen Kindern oder

69 Gustav Landauer an Rafael Seligmann, 17.09.1910, in: Buber, Lebensgang, Bd. 1: S. 345 – 325.
70 Brody, Theopolitics, S. 36.
71 Leder, Politik eines „Antipolitikers“, Bd. 10.1: S. 381 – 382; außerdem Gustav Landauer an Erich Mühsam, 11.01.1907, in: Knüppel, „Sei tapfer und wachse dich aus“, S. 67.

Greisen oder sonst Schwachen und Hilflosen nicht nur ein erträgliches, nicht nur ein genussreiches, sondern ein kulturerfülltes Leben erschaffen kann."[72]

Eng mit dem Geist verbunden ist das Volk, das ebenfalls eine grundlegende Position bei Landauer einnimmt. Wie Geist und Bund war Volk für Landauer ein zentraler Begriff, der bei Landauer unter anderem durch seine Romantik-Rezeption geprägt war.[73] In These vierzehn versuchte Landauer seinen Volksbegriff weiter auszuführen:

> Volk aber ist etwas, das es nicht gibt; und hier lässt sich nur sagen, dass Volk das Gefühl einer Zusammengehörigkeit vieler Menschen im Gegensatz zu anderen solchen Zusammengehörigkeitsgefühlen ist, dass aber Natur und Grundlage solcher Gefühle in jedem Fall ihre besonderen historischen Bedingungen hat, die nicht nur keine gemeinsame Wurzel, nicht nur keinen gemeinsamen Gattungsbegriff haben, sondern einander nicht einmal ähnlich sind.[74]

Volk ist für Landauer also keine Ausschließlichkeit und nicht biologisch festgelegt, es hat nachvollziehbare historische Entstehungsbedingungen. Gleichzeitig ist das Gefühl des Volkes von anderen deutlich zu unterscheiden. So führte er in seiner fünfzehnten These aus: „Volk nämlich, wie man es heute meint, ist ein Mischgebilde aus Nationalität, staatlichen Grenzen und Wirtschafts- oder Kultureinheit."[75] Hierbei spielt Landauer auf ein Verständnis von Volk an, das im Kaiserreich sehr verbreitet war. Für die Schaffung eines Nationalstaates bedurfte es eines Volkes, das zur Nation wurde. Historisch geschah dies für das Kaiserreich in einem Prozess der Nationsbildung, der sehr stark auf eine homogene Nation abzielte. Volk und Nation wurden zu Synonymen. Der staatlich forcierte Nationalismus wurde dabei von einem tief in der Bevölkerung verankerten Nationalismus begleitet.[76] Dieser Nationalismus zeichnete sich besonders durch die Vorstellung eines einheitlichen deutschen Volkes aus. Jüdinnen:Juden passten nicht in die Vorstellungswelt deutscher Nationalisten. Besonders der Radikalnationalismus zielte auf eine innere Geschlossenheit der *Volksgemeinschaft* und alle, die nicht in das Konzept der *Volksgemeinschaft* eingeschlossen wurden, waren Volksfeinde, so beispielsweise Sozialdemokrat:innen und Jüdinnen:Juden. Aufgrund der Nationalstaatsgründung des Deutschen Kaiserreiches ohne die Einbindung Österreichs musste das deutsche

---

72 Landauer, Gustav: Volk und Land. Dreißig sozialistische Thesen. In: Antipolitik. Ausgewählte Schriften. Band 3.1. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2010. S. 109–122, hier S. 109.

73 Der Darstellung romantischer und völkischer Einflüsse widmete sich Lunn, Prophet of Community; Delf von Wolzogen, Hanna: „…das wahrhaft erhabene ist die Vernunft" Zu Gustav Landauers Lesart der Romantik. In *Bluetenstaub* (1) 2001. S. 157–184.

74 Landauer, Volk und Land. Dreißig sozialistische Thesen, S. 112.

75 Landauer, Volk und Land. Dreißig sozialistische Thesen, S. 112.

76 Ullmann, Das Deutsche Kaiserreich 1871–1918, S. 26–31.

Volk so definiert werden, dass es innerhalb der staatlichen Grenzen zu einem Volk, zu einer Nation wurde. Dazu bedurfte es des Nationalismus. Gleichzeitig wurden im Rahmen der Nationalstaatsgründung Währungen, Schrift, Sprache und Uhrzeiten immer weiter vereinheitlicht.[77]

Landauer grenzte Volk sehr deutlich von Staat ab, Staaten seien „elende Zufallsprodukte der erbärmlichsten Erscheinungsformen so genannter Geschichte."[78] Der Staat bleibt für Landauer auch weiterhin negativ besetzt. Der Sozialismus sei nur an Kultur interessiert und daran, dass möglichst alle an ihr teilhaben: „[D]eshalb ist zu sagen, dass das Volk, innerhalb dessen der Sozialismus walten kann, dass das Volk mit sozialistischen Einrichtungen nicht irgendein Staat und nicht eine Nation ist. Volk ist vielmehr etwas, das es seit Jahrhunderten nicht mehr gibt, das erst wieder geschaffen werden muss."[79] Wie umfassend Landauer Volk versteht schließt er an die eben zitierten Sätze an: „Volk ist eine Wirtschaftsgemeinde. Volk ist ein Kulturverband. Wir haben keinen einenden und bannenden Geist; wir alle zusammen haben ihn nicht."[80] Landauer vertrat nicht das Konzept eines (ethnisch) homogenen Volkes im Sinne rechter völkischer Denker, sondern ein offenes Konzept von Volk: „Das Volk also, von dem wir von nun an sprechen, hat mit Staatsgrenzen und Nationalität gar nichts zu tun."[81] Volk hatte bei Landauer also weder etwas mit Grenzen noch Nationalität zu tun. Das stellt ihn in einen Gegensatz zur völkischen Bewegung seiner Zeit, die einen aggressiven Nationalismus vertrat und Anhänger in allen gesellschaftlichen Schichten und Milieus fand. Sogar in den zeitgenössischen Kreisen, in denen Landauer verkehrte, war völkisches Denken verbreitet, so in der Lebensreformbewegung. Auch unter jüdischen Denkern waren völkische Ideen nicht ungewöhnlich, wobei diese in der Regel nicht antisemitisch waren, Konzepte nichtjüdischer Völkischer hingegen schon. Ziel der völkischen Bewegung war die *rassereine Volksgemeinschaft*, die durch den Kontakt mit anderen Völkern gestört wurde. Diese Vorstellung zeigt, wie groß der Abstand zu Landauers Idee von Volk war, denn Landauers *neues Volk* definierte sich nicht durch Biologie. Gleichzeitig sollte nicht verschwiegen werden, dass sich in Landauers Ideen und Konzepten zumindest die Sprache des völkischen Zeitgeists wiederfindet und dass Landauer explizit an Philosophen und Schriftsteller der Romantik anschloss und Teil der neoromantischen Bewegung des Kaiserreiches war. Sein Volksbegriff könnte kulturalistisch genannt werden, was der flexiblen

77 Longerich, Antisemitismus, S. 105 – 109.
78 Landauer, Volk und Land. Dreißig sozialistische Thesen, S. 112.
79 Landauer, Volk und Land. Dreißig sozialistische Thesen, S. 115.
80 Landauer, Volk und Land. Dreißig sozialistische Thesen, S. 115.
81 Landauer, Volk und Land. Dreißig sozialistische Thesen, S. 115.

Vorstellung Landauers allerdings nicht ganz gerecht würde.[82] Innerhalb seiner Texte unterschied Landauer zwei Verwendungen von Volk: einerseits die allgemein gebräuchliche Form, anderseits seine Definition von Volk. *Sein Volk* müsse aber erst noch entstehen. 1907 in den *Dreißig sozialistischen Thesen* grenzte Landauer die beiden Vorstellungen deutlich voneinander ab: Volk ist, wie Landauer es versteht, „das Gefühl einer Zusammengehörigkeit vieler Menschen im Gegensatz zu anderen solchen Zusammengehörigkeitsgefühlen […]".[83] Somit wird auch klar, wenn er in seinen *Thesen* fortfährt, dass „Volk also, von dem wir von nun an sprechen, […] mit Staatsgrenzen und Nationalität gar nichts zu tun [hat]. Es ist eine Verbindung zwischen den Menschen, die tatsächlich da ist, die aber noch nicht Verband und Bund, noch nicht höherer Organismus geworden ist. […] Volk ist vielmehr etwas, das es seit Jahrhunderten nicht mehr gibt, das erst wieder geschaffen werden muss."[84] Zur Gründung oder Bildung des *neuen Volkes* bedürfe es einer Avantgarde, die Landauer in den Anhängern seines Sozialismus sah. So verstand Landauer seinen Sozialismus als Beginn dieses neuen Volkes, der *Pioniere* brauche;[85] gleichzeitig identifizierte er mit diesen Pionieren indirekt seine Sozialisten: „Wir aber sind solche, die nur befriedigt sind, wenn wir mit unserem Volk sind. Mit unserem Volk – das heißt oft: gegen dieses Volk, wie es uns umgibt; gegen dieses Volk und von diesem Volk fort […] Unser Volk ist das neue Volk; ist das Volk und das Kulturleben, wie es in unserem Geist als Ziel lebt."[86] Hier scheint Landauers um 1900 entwickeltes Konzept der Absonderung wieder durch, *Geist* und *Volk* sind bei Landauer also eng aufeinander bezogen, beide sind notwendig zur Realisierung von Landauers Sozialismus. Ein solcher Sozialismus kann nur innerhalb dieses neuen Volkes entstehen. Konsequent zu Ende gedacht müsste sogar konstatiert werden, dass

82 Puschner, Die Germanen im völkischen Weltanschauungskosmos, S. 72 – 80; sowie allgemein Puschner, Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich. Sprache – Rasse – Religion. Zum völkischen Einfluss auf das deutsche Judentum jener Zeit siehe Mosse, George L.: Germans & Jews: The Right, the Left, and the Search for a „Third Force" in Pre-Nazi Germany. New York 1971; Mosse, George L.: German Jews beyond Judaism. The Modern Jewish experience. Bloomington, Cincinnati 1985; zur neoromantischen Stimmung siehe Shumsky, Dimitry: Zweisprachigkeit und binationale Idee. Der Prager Zionismus 1900 – 1930. Göttingen 2013; sowie Nur, Eros and Tragedy; zu Landauer und dessen Nähe zu völkischen Ideen siehe bspw. Lunn, Prophet of Community; zum Kontext siehe auch Breines, Paul: Review of A völkisch left?, von Eugene Lunn. *Reviews in European History* 1, Nr. 1 (Juni 1974). S. 133 – 38; auch im deutschsprachigen Zionismus gab es einen völkischen und teilweise rassisch-biologisierten Diskurs, dazu Vogt, Subalterne Positionierungen, S. 118 – 157.

83 Landauer, Volk und Land. Dreißig sozialistische Thesen, S. 112.

84 Landauer, Volk und Land. Dreißig sozialistische Thesen, S. 115.

85 Landauer, Gustav: Vom Weg des Sozialismus (1909). In: Antipolitik. Ausgewählte Schriften. Bd. 3.1. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2010. S. 184 – 189, hier S. 189.

86 Landauer, Gustav: Die Siedlung (1909). In: Antipolitik. Ausgewählte Schriften. Bd. 3.1. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2010. S. 194 – 197, hier S. 195.

Landauer sein *Volk* und sein *Geist* mit dem Sozialismus identifizierte. Erstens, da sie so eng aufeinander bezogen sind und zweitens, da sein Sozialismus, während er ins Werk gesetzt wird, sowohl *Volk* und *Geist* in sich trägt als auch erzeugt.

Sozialismus kann daher für Landauer nur im Rahmen von Volk entstehen und existieren: „Nicht im Staat wird der Sozialismus Wirklichkeit werden, sondern draußen, außerhalb des Staates, zunächst, solange diese überaltete Albernheit, dieser organisierte Übergriff, dieser Riesentölpel noch besteht, neben dem Staat."[87] Doch dieser Sozialismus außerhalb des Staates kann für Landauer erst kommen, wenn der *Geist* die Menschen wieder verbindet, oder, wie er es hier ausdrückt, wenn neues Volk entsteht: „Zunächst muss dieser neue Volksgeist, muss dieses neue Volk da sein, ehe der Sozialismus anderswo leben kann als im Geist und im Wunsch einzelner, atomisierter Menschen. Der Sozialismus kann leben, wirklich leben, als Wirklichkeit leben nur in einem Gefüge zweiter, höherer Ordnung: in dem neu werdenden Organismus des Volkes."[88]

Beginnen

Ein sehr erfolgreicher Vortrag zum Sozialismus legte den Grundstein, der zweite Teil des Vortrages besiegelte es schließlich: Landauer gründete eine Organisation, um seine Vorstellung des Sozialismus Realität werden zu lassen.

Der in verschiedenen Zeitschriften angekündigte Vortrag Landauers mit dem Thema *Aufruf zum Sozialismus* präsentierte am 26. Mai 1908 den knapp 700 Besuchern von *Bökers Festsälen* in Berlin Landauers Vorstellung des Sozialismus. Dabei ging er auf die Bedeutung des *Geistes*, wie er es in seinen *Thesen* schon andeutete, näher ein.[89] Nach Vortrag und Diskussion wurde ein zweiter Termin angesetzt, bei dem Landauer wieder ein Referat hielt und es die Möglichkeit zur Diskussion gab. Die Versammlung am 14. Juni 1908 beschloss Landauer „mit einem Aufruf zur Organisation, zum Anschluß an den ‚Sozialistischen Bund'."[90] In der Folgezeit publizierte der *Sozialistische Bund* (*SB*) drei Flugblätter zu zentralen Themen des Bundes. Landauer engagierte sich sehr für seinen *Bund* und reiste nicht nur durch Deutschland und die Schweiz, um Mitglieder zu werben, sondern er publizierte auch eine Reihe von Artikeln, die jeweils unterschiedliche Aspekte des Projektes betonten und den *SB* sowie seinen Sozialismus bekannt machen und Mitglieder werben sollte. Im Rahmen des *Sozialistischen Bundes* legte Landauer auch die

87 Landauer, Volk und Land. Dreißig sozialistische Thesen, S. 115.
88 Landauer, Volk und Land. Dreißig sozialische Thesen, S. 115.
89 Leder, Politik eines „Antipolitikers", Bd. 10.2: S. 421 – 422.
90 Leder, Politik eines „Antipolitikers", Bd. 10.2: S. 425.

Zeitschrift *Sozialist* als *Organ des Sozialistischen Bundes* wieder auf. Zwar konnte der *Bund* im Laufe seiner Existenz einige Ortsgruppen aufbauen, entwickelte aber niemals die Kraft oder Basis für einen weitreichenden Einfluss auf die Gesellschaft. Seinen Höhepunkt erreichte der *Sozialistische Bund* wohl um 1910 bis 1911 und schlief zu Beginn des Ersten Weltkriegs ein. Nachdem Max Müller, der Setzer und Drucker des *Sozialist*, zum Militärdienst eingezogen wurde, endete auch das Erscheinen der Zeitschrift 1915, dies kann ebenfalls als das Ende des *Sozialistischen Bundes* angesehen werden.[91]

Die Entstehung des *Aufrufs zum Sozialismus* begann 1908 mit Landauers erwähnten Vorträgen gleichen Namens. Spätestens jedoch als er mit seiner Arbeit an *Die Revolution* zu einem Ende kam, wusste er, dass er daran mit einem Buch zu seinem Sozialismus anschließen wollte.[92] Ende 1908 hoffte Landauer noch, bald mit seinem Sozialismusbuch fertig zu werden, wie er Fritz Mauthner schrieb. Zwei Wochen später schickte er ihm tatsächlich die ersten beiden Korrekturbögen, dennoch sollte es noch bis ins Jahr 1911 dauern, bis der *Aufruf* tatsächlich veröffentlicht wurde.[93] Landauer konnte das Manuskript erst im Februar 1911 beenden. Zu diesem Zeitpunkt lagen schon 112 Seiten des Buches gedruckt vor. Da Landauer zwar kontinuierlich, aber nur langsam an diesem Werk arbeiten konnte, wurde es nach und nach fertiggestellt.[94] Die ungewöhnliche und als beschwerlich interpretierbare Entstehungsgeschichte des Buches wurde allerdings von der breiten Rezeption und dessen Wirkung wettgemacht. Trotz der relativ kleinen Erstauflage verbucht Joachim Willems sie als einflussreichste Schrift Landauers und hält den

---

91 Ausführlich zur Geschichte des Bundes und seines Verlaufes siehe Leder, Politik eines „Antipolitikers", Bd. 10.2: S. 421 – 699.

92 So schreibt Landauer an Mauthner Anfang Oktober 1907, dass er mit einem Buch über den Sozialismus einerseits an *Die Revolution* anschließen und andererseits seine Überlegungen aus den *Dreißig sozialistischen Thesen* vertiefen möchte: „Einstweilen habe ich mein letztes Wort noch nicht gesagt, und werde in dem Buch, das sich, freilich nicht in der ‚Gesellschaft', anschließen soll, dem Buch über den Sozialismus, von dem die Thesen, die Du kennst, der Anfang sind, nach allen Seiten deutlicher werden." (Gustav Landauer an Fritz Mauthner, 5.10.1907, in: Delf, Gustav Landauer–Fritz Mauthner, S. 166). Nach der Fertigstellung der *Revolution* denkt Landauer zwar an sein Sozialismusbuch, kommt aber nicht dazu es zu schreiben, was er bedauernd seinem Freund Fritz Mauthner mitteilt: „Ich möchte bald mein Buch über den Sozialismus schreiben, das an die ‚Revolution' anschließt. Aber ich kann vorläufig nicht daran denken." (Gustav Landauer an Fritz Mauthner, 15.02. 1908, in: Delf, Gustav Landauer–Fritz Mauthner, S. 173).

93 Gustav Landauer an Fritz Mauthner, 1.12.1908 und 13.01.1909, in: Delf, Gustav Landauer–Fritz Mauthner, S. 173, S. 191.

94 „Endgültig fertiggestellt liegt das Büchlein erst Ende April 1911 vor. Im Sozialist wird es vom Verlag des Sozialistischen Bundes erstmals in der Nummer zum 1. Mai 1911 angezeigt, die Auflage beträgt 5.000 Exemplare. Mit 50 Pfennigen ist es für einen Umfang von über 170 Seiten ausgesprochen preiswert." (Leder, Politik eines „Antipolitikers", Bd. 10.2: S. 577).

besonderen Eindruck auf zeitgenössische Leser:innen fest.[95] Folgt man Rolf Kauffeldt, so ist Landauers *Aufruf* „neben Heinrich Manns *Geist und Tat* als programmatische Schrift für das geistige Selbstverständnis des Expressionismus [zu nennen].“[96] Auch Zeitgenoss:innen diskutierten mit Landauer seinen *Aufruf*, so berichtete er Fritz Mauthner von einem leider nicht erhaltenen Brief von Franz Oppenheimer an ihn, der voll des Lobes für sein Buch gewesen sein soll.[97] Außerdem sind Briefdiskussionen mit anderen Intellektuellen bekannt, beispielsweise mit Ludwig Berndl.[98]

Der *Aufruf zum Sozialismus* ist Landauers politisches Hauptwerk, hier formulierte er nicht nur sein Verständnis von Sozialismus im Allgemeinen, sondern er setzte es mit seinen Begriffen von Staat, Volk und Revolution in Beziehung und zeigte die Wichtigkeit der Lösung der Bodenfrage für die Überwindung des Kapitalismus auf.[99] Eingebettet in seine Überlegungen war seine Abrechnung mit der

95 Willems, Religiöser Gehalt des Anarchismus und anarchistischer Gehalt der Religion?, S. 164.

96 Kauffeldt, Die Idee eines „Neuen Bundes“, S. 135.

97 Gustav Landauer an Fritz Mauthner, 17.05.1911, in: Delf, Gustav Landauer–Fritz Mauthner, S. 232.

98 Gustav Landauer an Ludwig Berndl, 29.04.1911, 11.05.1911, 28.08.1911, 1.09.1911, in: Buber, Lebensgang, Bd. 1: S. 357, S. 358 – 360, S. 375 – 377, S. 378 – 380.

99 Im Text wird mitunter das Motiv des Exodus ausgemacht: Das Motiv des Exodus wird aus Landauers *Aufruf* herausanalysiert, seine Verwendung des Bundes dagegen wird vor dem Hintergrund und in Verbindung des Exodusmotivs gelesen. (Ausführlich interpretierten vor allem Delf, Prediger in der Wüste, XXXVII–XLI und Willems, Religiöser Gehalt des Anarchismus und anarchistischer Gehalt der Religion?, S. 211 – 220 Landauers *Aufruf* mit Hilfe von Michael Walzers Überlegungen). Diese Interpretationen beruhen auf Michael Walzers Essay *Exodus und Revolution*, in dem dieser die biblische Geschichte des Auszugs aus Ägypten als Vorlage für diesseitige Befreiungs- oder Revolutionsvorstellungen interpretiert. (Walzer, Michael: Exodus und Revolution. Berlin 1988). Joachim Willems liest den biblischen Auszug aus Ägypten als Analogie für den Auszug aus dem Kapitalismus; Hanna Delf fokussiert sich in ihrer Darstellung auf den Bundesschluss. (Willems, Religiöser Gehalt des Anarchismus und anarchistischer Gehalt der Religion?, S. 212 – 214; Delf, Prediger in der Wüste, XXXVIII–XL). Dabei begreift Delf den Bundesgedanken als „Schlüsselgedanken[n], den Landauer schon im Revolutions-Essay im Auge gehabt haben mag, als er vom ‚mächtigen Stück des Geistes‘ sprach.“ (Delf, Prediger in der Wüste, XXXVIII). Doch auch Delf greift auf Walzers Idee des Exodus in ihrer Darstellung zurück, an dieser Stelle soll dies nicht wiederholt werden, allerdings darauf aufmerksam gemacht werden, dass Landauer im *Aufruf* nicht davon spricht aus dem Kapitalismus auszuziehen, sondern er bedient sich der Metapher des „[E]ntgegenwachsens.“ (Landauer, Aufruf, S. 154). Zugegeben lässt sich sein Sozialismus allegorisch so verstehen. Interessanter sind allerdings die Gedanken Willems‘ und Delfs zum Bund bei Landauer. Der Bundesschluss in der Wüste führt – wie schon Willems feststellte – zur Konstituierung des Volkes; gleichzeitig verweist Willems auf Michael Walzer, der eine rabbinische Diskussion zum Bundesschluss für seine Untersuchung heranzieht. (Willems, Religiöser Gehalt des Anarchismus und anarchistischer Gehalt der Religion?, S. 215 – 216). Dabei stellt Walzer die Position, dass am Sinai nicht nur jeder einzelne Mann einen Bund mit Gott, sondern auch jeder mit jedem untereinander einen

Sozialdemokratie und dem Marxismus. An beiden lässt er kein gutes Haar und setzte seinen Sozialismus davon ab: Er bestreitet die Existenz eines Entwicklungsgesetzes, ebenso erkennt er das Proletariat nicht als alleiniges revolutionäres Subjekt an. Landauer griff mit polemischen Spitzen Karl Marx und dessen Schriften an: „was ich dem Marxismus ins Gesicht sagen will: dass er die Pest unserer Zeit und der Fluch der sozialistischen Bewegung ist."[100] Oder auch: „Alte Weiber prophezeien aus dem Kaffeesatz. Karl Marx prophezeite aus dem Dampf."[101]

---

solchen Bund schloss. Am Ende, so Walzer, sei sogar Gott aus der Gleichung gestrichen und durch das Volk ersetzt worden. Es ergibt sich also eine gegenseitige Verpflichtung gegenüber den einzelnen Individuen und dem Kollektiv als Ganzem. (Walzer, Exodus und Revolution, S. 93). Obwohl dies Landauers Gedanken nahezu gleichkommt, ist zu bezweifeln, dass er diese rabbinische Diskussion kannte und als Folie seines Bundkonzeptes nutzte. Hanna Delf sieht den Bund im Zentrum von Landauers Sozialismus, das trifft zwar zu, doch muss konkretisiert werden, dass der Bund Ausdruck des Geistes bei Landauer ist, da dieser wie zuvor festgestellt das verbindende Element, der innere Zwang ist. (Delf, Prediger in der Wüste, XXXVIII–XXXIX).

Landauers politische Utopie kommt im Begriff des Bundes zum Ausdruck, im Hinblick auf den *Aufruf* ließe sich festhalten: Der Bund als Symbol repräsentiert den intrinsischen Zwang, die freiwillige Verpflichtung. Die Relevanz der Bundesidee wird bei Willems sogar noch deutlicher gesehen als von Delf, da er auf die Volkswerdung durch den Bund verweist: „Das herausragende Ereignis während der Wüstenwanderung ist der Bund, den Gott mit Israel am Sinai schließt und mit dem sich Israel nicht nur an Gott bindet, sondern auch die Israeliten aneinander […], so binden sie sich nun in Freiheit und begründeten damit ihre Identität als Volk." (Willems, Religiöser Gehalt des Anarchismus und anarchistischer Gehalt der Religion?, S. 215). Das ist ein entscheidender Punkt, obwohl Willems hier die Verbindung zu Landauers propagiertem *neuen Volk* übersieht. Dieses *neue Volk*, das mit dem Bund entsteht, ist ein wesentliches Element auf dem Weg zum Landauerschen Sozialismus, repräsentiert doch auch das Volk den Geist, es ist Träger des Geistes, muss aber erst noch geschaffen werden. Der Exodus hängt mit dem Bundesschluss zusammen, dieser wiederum mit der Entstehung des neuen Volkes, in dem der Geist präsent sein wird und Sozialismus ermöglicht. Auf ein Problem des Exodus-Motivs macht Eva von Redecker aufmerksam, ihr zufolge ist der Exodus und der Bund das Vorspiel zur Eroberung Kanaans und damit ist das Bild nicht frei von Gewalt, was eine Spannung zu Landauers pazifistischer Konzeption hervorruft, die ungelöst bleibt. (Redecker, Eva von: Topischer Sozialismus. Zur Exodus-Konzeption bei Gustav Landauer und Martin Buber. *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 11. Jahrgang, Heft 1 (2014). S. 93–108, hier S. 93–94). Anders als beim Motiv des Exodus ist das Motiv des Bundes bei Landauer nahezu omnipräsent. Im *Aufruf* finden sich dazu zahlreiche Stellen (Landauer, Aufruf, S. 79, S. 114, S. 126, S. 137), seine Organisation zur Schaffung von *Volk* und Sozialismus nannte er den *Sozialistischen Bund*, so verweist er auch in seinen Zwölf Artikeln auf die „Ordnung durch Bünde der Freiwilligkeit." (Landauer, Sätze vom Sozialistischen Bund (1909), S. 126). Während das Motiv des Exodus eine Interpretation ist, zeigt sich der Bund sowie der Bundesschluss und damit zusammenhängend die Volkswerdung als deutlich abzulesende Figur in Landauers Sozialismus.

100 Landauer, Aufruf, S. 69.

101 Landauer, Aufruf, S. 73.

So nimmt es nicht wunder, dass Landauer seinen Sozialismus ganz anders begriff und definierte als die marxistische sozialdemokratische Bewegung in Deutschland. Für Landauer ist Sozialismus „Umkehr", „Neubeginn", sogar „Wiederanschluss an die Natur" und „Wiedererfüllung mit Geist."[102] Grundsätzlicher und etwas klarer beschrieb Landauer sein Sozialismusverständnis zu Beginn des *Aufrufes* als „eine Tendenz des Menschenwillens und eine Einsicht in Bedingungen und Wege, die zur Erfüllung führen."[103] Mit Bezug auf seine Revolutionstheorie definierte Landauer seinen Sozialismus auch als „ein Bestreben, mit Hilfe eines Ideals eine neue Wirklichkeit zu schaffen."[104] Seine Utopie des Sozialismus soll dazu animieren andere, neue Formen des Zusammenlebens zu schaffen, um somit eine soziale Revolution auszulösen, wie er es abstrakt in *Die Revolution* beschrieben hatte. Wie schon in seinem Buch von 1907 ist dafür *Geist* notwendig, den Landauer im *Aufruf* sowohl beschwört als auch versucht näher zu umschreiben. Im *Aufruf* beschrieb Landauer *Geist* als „natürliche[n] Zwang zur freiwilligen Vereinigung der Menschen untereinander, zu den Zwecken ihrer Gemeinschaft".[105] *Geist* als verbindendes Prinzip verstanden hilft Landauers Sätze zum *Geist* zu verstehen: „Geist ist Gemeingeist, Geist ist Verbindung und Freiheit, Geist ist Menschenbund [...] und wo Geist ist, ist Volk [...] denn Geist ist Heiterkeit, ist Macht, ist Bewegung [...]".[106] All diese Metaphern zeigen die Konsequenzen auf, wenn man – wie Landauer – ein Prinzip am Werke sieht, das im Endeffekt davon ausgeht, dass Menschen im Grunde gut sind und es einen natürlichen Drang gäbe, dass Menschen miteinander kooperieren.[107] Dieser Drang ließe sich vom Individuum spüren, so Landauer, mit der Folge, dass es Menschen gäbe, die vom *Geist* überwältigt seien, „denen das Selbstgefühl und die Liebe zusammenschmilzt zur großen Welterkenntnis, der Geist hat die Völker zur Größe, zum Bunde zur Freiheit geführt."[108] Dieses Gefühl der Gegenseitigkeit löse die Blütezeiten aus, wie sie Landauer unter anderem in *Die Revolution* mit dem Mittelalter oder der Antike identifizierte. Gleichzeitig stellte Landauer fest, dass dieser Geist „in der uns bekannten Menschengeschichte, immer äußere Formen gebraucht [habe]: religiöse Symbole und Kulte, Glaubensvorstel-

102 Alle Zitate aus: Landauer, Aufruf, S. 149.
103 Landauer, Aufruf, S. 36.
104 Landauer, Aufruf, S. 36.
105 Landauer, Aufruf, S. 114.
106 Landauer, Aufruf, S. 38.
107 Landauer bezog sich dabei auf die Erkenntnisse Peter Kropotkins, dessen Werke er ins Deutsche übertrug, Kropotkin, Peter: Gegenseitige Hilfe in der Entwickelung. Übersetzt von Gustav Landauer. Leipzig 1904; Kropotkin, Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt. Deutsche Ausgabe besorgt von Gustav Landauer.
108 Landauer, Aufruf, S. 40.

lungen und Gebet[s]vorkehrungen oder ähnliches solcher Art."[109] Offenbar ist es für Landauer schwer vorstellbar, dass dieses verbindende Element ohne einen Träger in die Welt kommt. Dies gibt einen Hinweis darauf, wieso Landauer an den Symbolen und metaphorischen Ausdrücken der Religionen festhielt und diese Bildersprache benutzte. Anscheinend versuchte er an religiöse Vorstellungen anzuknüpfen, sie aber mit der *echten* Religion, dem *Geist* zu füllen. Dieser *Geist* ist bei Landauer auch eng verknüpft mit Volk, denn ohne *Geist* kein Volk. Interessanterweise führte Landauer in seinem *Aufruf* nicht mehr aus, was er unter Volk verstand, wie er es beispielsweise noch in den *Dreißig sozialistischen Thesen* tat, vielmehr griff er seine Vorstellung eines Kulturverfalls aus *Die Revolution* wieder auf und sprach davon, dass der *Geist* sich in Einzelne zurückzöge, um später aus diesen wieder herauszubrechen zur Bildung von Volk.[110] Landauer konstatierte für seine Zeit das „Volk des Niedergangs",[111] doch dieser Situation rang er eine positive Wendung ab, denn „Pioniere und Voreilende [sind] der blöden Gewalt, der schimpflichen Isolierung und Preisgebung der Einzelmenschen überdrüssig […]".[112] Rettung für das Volk und damit die Kultur bringe der Sozialismus. Dem Kulturverfall setzte Landauer also Hoffnung entgegen, doch keine passive abwartende Hoffnung, sondern eine aktive Hoffnung, denn so schlussfolgerte er aus dem konstatierten Missstand: Ein neues Volk müsse her. „Dieses neue Volk aber kommt nicht von selbst: es ‚muss' gar nicht kommen, […] es soll kommen, weil wir Sozialisten es wollen, weil wir solches Volk als geistige Vorform schon in uns tragen."[113] Dieses neue Volk, was es für Landauer zu schaffen gilt, ist vollständig neu, denn für ihn „gibt es heute in zweierlei Hinsicht kein ganzes Volk: was sich Proletariat nennt, wird für sich allein niemals die Verkörperung eines Volkes sein; und die Völker sind so in Produktion und Handel voneinander abhängig, dass ein einzelnes Volk kein Volk mehr ist."[114] Die Hoffnung auf ein neues Volk war für ihn Antrieb, darin sah er seine Aufgabe und die der Sozialisten. „Denn das ist die Aufgabe: nicht am Volk verzweifeln, aber auch nicht auf Volk warten. Wer dem Volk, das er in sich trägt, Genüge tut, wer um dieses ungeborenen Keimes und dieser drängenden Phantasiegestalt willen sich mit seines Gleichen verbindet, um als Wirklichkeit zu schaffen, was sich immer zur Verwirklichung des sozialistischen Gebildes tun lässt, der geht

109 Landauer, Aufruf, S. 40.
110 Landauer, Aufruf, S. 41.
111 Landauer, Aufruf, S. 46.
112 Landauer, Aufruf, S. 46.
113 Landauer, Aufruf, S. 116.
114 Landauer, Aufruf, S. 130.

vom Volke weg zum Volke hin."[115] Hier zeigt Landauer sein Programm der Schaffung eines neuen Volkes, gleichzeitig verweist diese Stelle beispielsweise auf Landauers Vortrag *Durch Absonderung zur Gemeinschaft* – seine Vorstellungen haben sich zwar kaum verändert, aber vertieft und mit weiteren Elementen verbunden. Das Ziel war also aktiv ein neues Volk zu schaffen, das sich aus Menschen speise, die jenen inneren Zwang in sich spüren (den *Geist*) und die Landauer Sozialisten nannte.

Der Staat sei ein Feind des Volkes, denn dieser ist „das Surrogat des Geistes."[116] Der Staat sei also äußerer und nicht innerer Zwang. Diesen äußeren Zwang sah Landauer als äußere Gewalt an und identifizierte mit dem Staat auch dessen Institutionen wie Schulen, Gerichte, Gefängnisse und weitere. Die Kirchen zählte Landauer ebenfalls dazu.[117] Den Staat, der den fehlenden *Geist* ersetze, lehnte Landauer ab und warnte auch vor der Indienstnahme der Nation durch den Staat. Eigentlich ist Nation(alität) für Landauer „als natürlicher Zwang der geborenen Gemeinschaft [...] ein urschöner und unausrottbarer Geist."[118] Landauer verstand Nation als Sprache und kulturelle Sozialisation. „Nation [aber] in der Verquickung mit dem Staate und der Vergewaltigung ist eine künstliche Rohheit und boshafte Dummheit – und ist doch ein Ersatzmittel des Geistes, das den Menschen, die heute leben, wie ein angewöhntes Gift und Berauschungsmittel unentbehrlich geworden ist, Spiritus."[119] Der Staat würde in Landauers Logik überflüssig, sobald neues Volk entstanden sei, da in diesem der natürliche Zwang des *Geistes* walte und es somit keiner äußeren Gewalt des Staates mehr bedürfe. Da sowohl Eigentum als auch der Staat auf Bodenbesitz basiere, müsse es periodisch wiederholt eine Neuverteilung des Bodens geben, denn den Boden dürfe niemand besitzen.[120]

Die Schaffung neuen Volkes ebenso wie die Umverteilung des Bodens gelinge nur durch eine Revolution. Revolution ist in Landauers Sozialismus, daran sei erinnert, kein einmaliger politischer Akt, sondern eher ein aktiver Generalstreik, der die Menschen dazu bringe für ihre Bedürfnisse zu arbeiten. Ebenso könne Sozialismus nicht verordnet werden, sondern „[d]er Sozialismus als Wirklichkeit [...] [kann] nur erlernt werden; der Sozialismus ist wie jedes Leben ein Versuch."[121]

115 Landauer, Aufruf, S. 151. Hier ist Landauers doppelte Nutzung des Volksbegriffes zu sehen. So nutzt er den Begriff Volk wie in der allgemeinen Diskussion, aber eben auch in seinem eigenen Sinne einer noch zu formenden sozialen Gruppe.

116 Landauer, Aufruf, S. 50.

117 Landauer, Aufruf, S. 50.

118 Landauer, Aufruf, S. 51.

119 Landauer, Aufruf, S. 51.

120 Landauer, Aufruf, S. 130, S. 141 – 143, S. 151 – 152.

121 Landauer, Aufruf, S. 152.

Dieses Erlernen ist für Landauer eine Revolution, denn dadurch werden die Verhältnisse neugestaltet, dazu gehören Siedlungen, die „dem Kapitalismus entgegenwachsen“.[122] Mit dem eigenen Leben ein Vorbild sein, das ist ebenfalls Sozialismus, das ist ebenfalls Revolution. Deshalb ist Sozialismus für Landauer auch „Umkehr“, „Neubeginn“, „Wiedererfüllung mit Geist“ und die „Wiederherstellung der Beziehung zwischen Arbeit und Verbrauch“.[123] Doch auch Landauers Sozialismus ist nie endgültig. So schreibt er: „[E]s muss auch später noch Grund zu Revolutionen geben; und sie werden dann nötig, wenn neuer Geist sich gegen die starr gewordenen Residuen verflogenen Geistes wenden muss.“[124] Ihm ist bewusst, dass es keinen idealen Endzustand geben kann, dies hat er schon in der *Revolution* festgestellt und es zeigt sich an dieser Stelle deutlich. Da ihm dies bewusst ist, plädiert er auch dafür, dass sich die Revolution „als permanent erklären“ muss. „Die Revolution muss ein Zubehör unsrer Gesellschaftsordnung, muss die Grundregel unsrer Verfassung werden.“[125] Die Permanenz der Revolution meint nicht einen permanenten Ausnahmezustand, sondern die regelmäßige Selbstreflexion und gegenseitige Verständigung über die Verhältnisse und ein regelmäßiger Ausgleich im Sinne eines gerechten Zusammenlebens.[126] Um einen solchen Sozialismus zu erschaffen, griff Landauer auf unterschiedliche Traditionsbestände zurück. Beispielsweise verwies er zur Begründung der regelmäßigen Umverteilung des Bodens auf Leviticus 25,10 der Bibel,[127] an anderer Stelle machte er deutlich, dass bei der Erschaffung der neuen Gesellschaft es „nicht eine Rückkehr zu irgendwelchen alten Gebilden [gibt], [allerdings] wird das Alte in neuer Gestalt, wird eine Kultur mit den Mitteln der in diesen Jahrhunderten neu erwachsenen Zivilisation sein.“[128] Der selektive Rückgriff auf Traditionsbestände und Vergangenes wird für Landauer durch sein diskontinuierliches Geschichtsverständnis ermöglicht.

Die Propheten und die prophetischen Bücher sind Landauer in dieser Zeit nicht unbekannt. In einer Würdigung Tolstois schrieb Landauer 1910, dass er „bis auf die Propheten des alten Bundes zurückgehen [muss], um Männer zu treffen, die so wie er zornige, wutentbrannte Streiter für Güte, Sanftmut, Verzicht und Brüderlichkeit

---

122 Landauer, Aufruf, S. 154.
123 Alle Zitate Landauer, Aufruf, S. 149.
124 Landauer, Aufruf, S. 142.
125 Beide Zitate Landauer, Aufruf, S. 143.
126 Zum permanenten Ausnahmezustand siehe Schmitt, Carl: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Berlin 2021.
127 Landauer, Aufruf, S. 142–143.
128 Landauer, Aufruf, S. 116.

gewesen sind".[129] Es zeigt sich, dass Landauer Tolstoi nicht nur sehr bewunderte, sondern auch, dass er die sozialethische Komponente der Propheten betont und auch die Verbindung zum „alten Bund" herstellte. Doch schon zu der Zeit als er *Die Revolution* schrieb, schrieb Landauer den Propheten, wie auch den Dichtern, eine wichtige Rolle für Volk zu. Bei einer Besprechung zu Walt Whitmans Wirkung führte Landauer 1907 aus: „Der Dichter also, der Walt Whitman in seinem Gefühl von sich selbst und seiner Aufgabe will, ist Priester, Prophet, Schöpfer. Dass er außerordentliche Gewalt auf sein Volk und die geistige Macht seines Volks – und derer, die in fremden Völkern als einzelne zu seinem Volke gehören – ausgeübt hat und weiter übt, ist sicher."[130] An diesem Beispiel zeigt sich, dass Propheten als Dichter (und Dichter als Propheten) eine Aufgabe im Volk haben, Landauer stellte sich mit seinem Selbstverständnis als Schriftsteller ebenfalls in diese Reihe. Der Verweis auf die Propheten war für diese Zeit typisch, auch für liberale und säkulare Jüdinnen: Juden, so verwies auch Hermann Cohen auf die Propheten. Im selben Jahr, 1907, schrieb Landauer noch weitere Literaturkritiken. Das neue Volk war darin immer wieder Thema, ganz im Sinne seiner sozialistischen Schriften. In seinem Artikel *Walt Whitman* verwies er auf den Mythos und den Beginn der christlichen Zeit, wie er es in *Die Revolution* skizzierte, daran schloss Landauer an und schrieb: „So sind für Whitman, der in sich selbst die große, wilde, durch keinerlei Konventionen gebrochene Natur fühlt, die Amerikaner, ein eben erst werdendes neues Volk, Barbaren und Beginnende: Und den neuen, großen Glauben, die neue Kunst, die allem großen Volke vorleuchten muss, will er selbst ihnen schaffen helfen."[131] Hier stellte Landauer die Bedeutung der Literatur für das neue Volk heraus. Whitman, wie ihn Landauer interpretierte, wusste, dass Volk große Geister und vor allem Dichter und Propheten benötige.[132] Landauers Interpretation Whitmans war für ihn selbst wichtig, da – wie schon festgestellt wurde – Propheten als Dichter und Dichter als Propheten wesentlichen Einfluss auf die Schaffung von Volk haben. Ganz ähnlich formulierte es Landauer bei seiner Rezension von Hugo von Hofmannsthals *Ödipus:* Geniale Naturen bringen große Literatur hervor, die zum Volk sprechen und Volk hervorbringen können, dennoch fehlt vorläufig *Geist* und Gemeinschaft für neues Volk.[133]

129 Landauer, Gustav: Lew Nikolajewitsch Tolstoi. In: Internationalismus. Ausgewählte Schriften. Bd. 1. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2008. S. 177–182, hier S. 180.
130 Landauer, Gustav: Walt Whitman. In: Literatur. Ausgewählte Schriften. Bd. 6.2. Lich/Hessen 2013. S. 152–159, hier S. 155.
131 Landauer, Walt Whitman, S. 153.
132 Landauer, Walt Whitman, S. 155.
133 Landauer, Gustav: Hofmannsthals „Ödipus". In: Literatur. Ausgewählte Schriften. Bd. 6.1. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2013. S. 232–246, hier S. 234.

Elke Dubbels und Hanna Delf machten auf einen weiteren besonderen Aspekt bei Landauer aufmerksam: seine prophetische Redeweise. Hanna Delf zeigte, dass Landauer „die Figur des prophetischen Rufers“[134] bewusst als rhetorisches Mittel einsetzte. Mit diesem, wie sie es nennt, „rhetorischen Gestus [soll] ein markant anderer Modus des Sprechens über Sozialismus bezeichnet werden […]“.[135] Diese Art des Sprechens ermöglichte Landauer nicht nur zum Sozialismus aufzurufen, sondern er nutzte dafür eine Bildersprache, „[s]o wie der göttliche Geist sich bevorzugt in einer bildlichen Sprache den Propheten offenbart […]“.[136] Dies führte bei Landauer sprachlich so weit, dass er, so Dubbels, „jedes Sprechen über den Sozialismus zu einem performativen Sprechakt [deklarierte].“[137] Es ist wichtig mit Delf zu betonen, dass „der prophetische Gestus weder neu noch einzig bei Landauer [an] zutreffen [war]. Nicht nur gehört er zum expressionistischen Stilrepertoire, auch hatte Landauer selbst seit seiner nietzscheanischen Frühzeit sich mit der Figur des Predigers in seiner Größe und Tragik beschäftigt.“[138] Landauer entpuppt sich hier als Protagonist der kulturellen Avantgarde des Kaiserreiches, als Vordenker des Expressionismus und in diesem Sinne eines Brückenbauers zwischen säkularen Jüdinnen:Juden und der bürgerlichen sowie sozialistischen Kultur jener Zeit.[139]

Und das Judentum?

Die Auseinandersetzung mit Judentum in unterschiedlichen Facetten beschäftigte Landauer auch in diesen sehr vom Sozialismus geprägten Jahren. Der Zugehörigkeit zur Gruppe der Juden in Deutschland ist sich Landauer klar, was in seinen Briefen deutlich wird.[140]

134 Delf, Prediger in der Wüste, XXXIV.
135 Delf, Prediger in der Wüste, XXXV.
136 Dubbels, Figuren des Messianischen, S. 259 – 260.
137 Dubbels, Figuren des Messianischen, S. 262.
138 Delf, Prediger in der Wüste, XXXV.
139 Lowenstein, Steven M.: Der jüdische Anteil an der deutschen Kultur. In: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd. 3: Umstrittene Integration 1871 – 1918. Hrsg. von Steven M. Lowenstein, Paul Mendes-Flohr, Peter Pulzer u. Monika Richarz. München 1997. S. 302 – 332; Greiner, Bernhard u. Christoph Schmidt (Hrsg.): Arche Noah: Die Idee der Kultur im deutsch-jüdischen Diskurs. Freiburg im Breisgau 2002; Piper, Das kulturelle Leben im Kaiserreich; Goodman-Thau, Eveline u. Fania Oz-Salzberger (Hrsg.): Das jüdische Erbe Europas: Krise der Kultur im Spannungsfeld von Tradition, Geschichte und Identität. Berlin 2005.
140 Landauers Zugehörigkeitsgefühl wird in seinen Briefen hin und wieder thematisiert. Zusammengenommen ergeben sie das Bild eines Menschen, der sowohl in die Dominanzkultur als auch in eine jüdische Umwelt eingebunden ist und entsprechende Referenzen sowohl kennt als auch selber

anbringt. Einige Beispiele werden dies deutlich machen: In Landauers Briefwechsel mit Fritz Mauthner zeigt sich, dass Landauer jüdische Referenzen kannte und heranzog, so berichtet er 1906 Mauthner von einem Porträt Spinozas, das in der *Jewish Encyclopaedia* veröffentlicht wurde – er musste diese folglich kennen. (Gustav Landauer an Fritz Mauthner, 15.10.1906, in: Delf, Gustav Landauer–Fritz Mauthner, S. 149) Ebenso versuchte er 1908 ein Buch mit dem Titel *Der Jüdische Sprachmeister* für Mauthner zu ersteigern und schrieb im gleichen Brief, dass ihm Martin Buber immer näherkäme. (Gustav Landauer an Fritz Mauthner, 10.10.1908, in: Delf, Gustav Landauer–Fritz Mauthner, S. 188). Landauer gefiel das Gedicht *Der Jude* von Julius Bab außerordentlich gut, was er diesem brieflich mitteilte. (Gustav Landauer an Julius Bab, 10.05.1907, in: Buber, Lebensgang, Bd. 1: S. 168). Zu erwähnen wäre auch der wahrscheinliche Spitzname Margarete Faas-Hardeggers für Landauer: Rabbi. (Gustav Landauer an Margarete Faas-Hardegger, 11.03.1909, in: Buber, Lebensgang, Bd. 1: S. 243. Siehe auch Fußnote 1 auf derselben Seite).

Im Rahmen seines Briefwechsels ist ebenfalls seine Beziehung zu Constantin Brunner wichtig. Eine ausführliche Beschreibung und Analyse der Begegnung und Freundschaft der beiden Denker hat unlängst Jan Rolletschek vorgelegt. (Rolletschek, Gustav Landauer und Constantin Brunner. Umrisse einer Begegnung) Die Beziehung begann als Brunner 1903 mit Landauer brieflich in Kontakt trat. Anlass waren Landauers Eckhart Übertragungen. Brunner, eigentlich ein zurückgezogener, auf sein eigenes Werk fokussierter Philosoph, las Landauers Vorwort zu dessen Meister-Eckhart-Übersetzungen und war fasziniert. Im Herbst desselben Jahres trafen sie sich persönlich. Sie verbrachten einen anregenden Abend und tauschten sich intensiv aus. Constantin Brunner las Landauer sogar aus seinem Manuskript zu *Lehre von den Geistigen und vom Volk* – Brunners philosophisches Hauptwerk – vor; von der Lesung soll Landauer begeistert gewesen sein. Ihr Verhältnis weckte große Erwartungen auf beiden Seiten und ihr Enthusiasmus gipfelte darin, dass Landauer die *Lehre von den Geistigen und vom Volk*, das Brunner auf drei Bände ausgelegt hatte, verlegerisch betreuen sollte. Manuskript und Drucklegung zogen sich jedoch bis ins Jahr 1908 hin, in jenem Sommer erschien das von Landauer vermittelte Hauptwerk Brunners schließlich im *Karl Schnabel Verlag*. Brunner konnte mit Landauers Verständnis von Sozialismus nicht viel anfangen. Nachdem Brunner seine *Lehre* veröffentlichte, publizierte Landauer zwei Artikel, in denen er sich mit Brunners Geistige- und Volk-Idee auseinandersetzte. Landauer hatte Vorbehalte. Ihre gegensätzlichen Positionen, vor allem in philosophischen und politischen Fragen, bargen den Keim für Streit. Die Persönlichkeiten der beiden großen Denker prallten aufeinander und so kam es, dass Landauer sein negatives Urteil über Brunners Werk diesem im März 1911 in einem Brief mitteilte. Dabei zielte Landauer nicht auf das Werk Brunners als Ganzes ab, sondern vor allem auf dessen Vorstellung, dass Geistige und Volk, als geistig und abergläubisch Denkende, anthropologisch zu trennen seien. Diese stünden sich antagonistisch gegenüber – eine Vorstellung, die Landauer nicht teilte. Die Freundschaft der beiden hielt den Konflikt nicht aus und so wurde Brunners *Lehre* auch Ausgangspunkt für den Bruch der beiden. Brunner schien Landauer den Streit und Bruch nicht verziehen zu haben: Als er 1919 von Landauers Tod erfuhr, war dieser in seinen Augen gerecht. Die Darstellung basiert auf meinem Text. (Kunze, Gustav Landauer)

Ein Blick in den Briefwechsel offenbart nicht nur eine philosophische Begegnung, sondern auch die Präsenz jüdischer Erfahrung. 1907 fragt Landauer, ob „der Ganze Brunner und Wertheimer mit Landauer verkehren [will], nicht mit Landauer dem Jünger, sondern mit Landauer um seiner selber willen […]“. (Gustav Landauer an Constantin Brunner, 17.12.1907, in: Buber, Lebensgang, Bd. 1: S. 183 – 184). Landauer macht hier deutlich, dass der Philosoph Brunner untrennbar mit Leo Wertheimer, Brunners Geburtsname und Brücke zu dessen jüdischem Kontext, verbunden ist; seine philosophische Lehre somit nicht getrennt werden kann vom Leben und dem Kontext, in dem

Die jüdische Erfahrung bestimmt zwar nicht sein Denken und Schreiben, doch finden sich überaus viele jüdische Korrespondenzpartner:innen in seinen Briefen. Seine Korrespondenz zeigt einen säkularen Juden aus dem Bildungsbürgertum, was typisch für diese Zeit ist. Trotz seiner Ablehnung der institutionalisierten jüdischen Religion sah sich Landauer als Jude und hatte jüdisch geprägte Bezugspunkte wie sie die Bibel hat.

Einerseits wird in der Forschung von einem besonderen Einfluss Bubers durch seine Chassidismus-Schriften ab 1908 gesprochen,[141] andererseits zeigt der Briefwechsel der beiden, dass nicht nur Bubers Forschungen thematisiert werden, sondern es auch weitere Bezüge zu Bubers Werk und dessen Projekt der *jüdischen Renaissance* gab.

Die Beziehung zwischen Martin Buber und Gustav Landauer intensivierte sich in den Jahren zwischen 1906 und 1911. Zwar zog es Buber im Herbst 1905 nach Italien, doch kehrte er schon im Jahr darauf nach Berlin zurück, um sich 1907 bis auf weiteres in Zehlendorf mit seiner Familie niederzulassen. In dieser Zeit heirateten auch Martin und Paula Buber, nachdem Paula formal zum Judentum konvertierte. Es muss sich um ein sehr diskretes Ereignis gehandelt haben, denn im Briefwechsel zwischen Buber und Landauer ist dazu nichts zu finden.[142] Aus der Korrespondenz wird außerdem deutlich, dass die Familien Buber und Landauer eng miteinander befreundet waren. Landauer erkundigte sich in einem Brief an Buber im März 1906

Brunner lebte. Zwei Jahre später, im Rahmen einer Diskussion über Eugen Dühring, der neben sozialistischen vor allem antisemitische Schriften publizierte, stellte Landauer Brunner gegenüber klar: „Sei nur ruhig: ich habe nicht die mindeste Anlage, die Freude an meinem Judentum auch nur einen Tag zu vergessen. Aber dieses mein Judentum gebietet mir, Börsenjuden, die es gibt, und Börsenjudenblätter, die es auch gibt, zu verachten und als das zu benennen, was sie sind. Sie haben einen tiefen, sehr erklärlichen Haß auf Dühring und unterschlagen mit dem verrückten Judenfresser auch den Gelehrten, den Bekämpfer des Universitätsklüngels und den klaren und scharfen Denker." (Gustav Landauer an Constantin Brunner, Juni 1909, in: Buber, Lebensgang, Bd. 1: S. 262). Landauer unterschied zwischen dem Antisemiten Dühring und dem ‚Sozialisten' Dühring. Für Landauer ist dies wichtig, da er sich selbst als Jude wahrnimmt, das wird auch im Zitat deutlich und sich hier scharf gegen den Antisemiten Dühring abgrenzt. Gleichzeitig lässt sich aus dem Zitat Landauers später noch deutlicher eine vorgenommene Trennung zwischen zweierlei Judentum ablesen. Neben seinem Judentum gibt es, wie er sagt, Börsenjuden, also offenbar Menschen, die Juden sind und als Kapitalisten in sein Feindbildschema fallen. Von antisemitisch konnotierten Bildern, wie eben dem des Börsenjuden, schreckt Landauer nicht zurück, er ist damit einerseits im Diskurs seiner Zeit verhaftet und andererseits versucht er damit sein Judentum klar abzutrennen von Kapitalismus und institutionalisierter Religion.

141 Siehe u. a. Altenhofer, Tradition als Revolution; Löwy, Der romantische Messianismus Gustav Landauers; Wolf, Einleitung.

142 Bourel, Martin Buber, S. 149, S. 151–152.

nach dem Befinden dessen Sohnes Rafael: „Rafael, der seinen Langdauer hoffentlich nicht vergisst ist doch ganz sichergestellt?“[143] Dabei bezog sich Landauer ironisch auf seine Größe und wohl Rafaels Spitznamen für den Freund des Vaters.[144] Der briefliche Austausch zeigt nicht nur ihre gute intellektuelle Beziehung, sondern auch ihre starke persönliche Bindung und den Wunsch zu persönlichen Treffen.

Die Freundschaft führte zu gemeinsamen Plänen. Schon 1903 besprachen sie ein Vorhaben, das Buber Eugen Diederichs vorlegte, wobei es um ein mehrbändiges Werk zur europäischen Mystik ging, in das auch die jüdische Mystik einbezogen werden sollte.[145] Das Projekt verlief im Sande, doch beschäftigte sich Buber mit dem Chassidismus und arbeitete an drei Büchern: *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, *Die Legende des Baal-Schem* und *Ekstatische Konfessionen.* Landauer begleitete die Entstehung der Bücher, die für ihn ebenso eine Bedeutung entwickelten wie Landauers Bücher für Buber.

Vor dem Hintergrund von Landauers Übertragung einiger Predigten Meister Eckharts wird Bubers Methode der Nacherzählung der Legenden und Geschichten deutlicher. Demian Berger verweist darüber hinaus auf den „neuromantisch-anarchistischen Hintergrund, der von Landauers libertären und mystischen Anschauungen seit ihrer Bekanntschaft im Rahmen der neuen Gemeinschaft um 1900 entscheidend mitgeprägt ist.“[146] Auf diese Prägung Bubers verweist auch Paul Mendes-Flohr, der darüber hinaus auf die methodologische Ähnlichkeit der Übertragungen hinweist.[147]

Landauer schrieb in seinem Vorwort zu den 1903 publizierten mystischen Schriften Meister Eckharts, dass er „[m]it der Freiheit, die Liebe und Verehrung gibt […] alles weggelassen [habe], was uns nichts sagt. Meister Eckhart ist zu gut für historische Würdigung; er muß als Lebendiger auferstehen.“[148] Landauers selektive Übersetzung verfolgt das Ziel einer Art Aktualisierung Eckharts, indem die Predigten wirken sollen und – wahrscheinlich ein grundlegendes implizites Ziel in Landauers Wirken nach 1900 – neue Gemeinschaft (oder Mythos oder Volk, was wohl auf dasselbe hinausläuft) erzeugen.

Buber verfolgte ein ganz ähnliches Ziel mit seinen *Geschichten des Rabbi Nachman*, diese hat er explizit nicht übersetzt, sondern sie nacherzählt. Er wollte

---

143 Gustav Landauer an Martin Buber, 14.03.1906, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 061.1.

144 Persönliches Gespräch mit Paul Mendes-Flohr, 9.03.2019 in Jerusalem.

145 Mendes-Flohr, Martin Buber, S. 69.

146 Berger, Ästhetische Moderne im Widerspruch, S. 191.

147 Mendes-Flohr, Martin Buber, S. 120 – 121, S. 62.

148 Landauer, Meister Eckhart, S. 9.

die Kraft des Kerns der Legenden erhalten und herausstellen.[149] Deutlicher machte Buber sein Anliegen im zwei Jahre später, 1908, erschienenen Buch *Die Legende des Baal-Schem.* Hier sprach er davon, dass er die Legenden „empfangen und neu erzählt“ habe und noch deutlicher: „Ich habe sie nicht übertragen, wie irgend ein Stück Literatur, ich habe sie nicht bearbeitet, wie irgend einen Fabelstoff, ich habe sie neu erzählt als ein Nachgeborener.“[150] Buber stellt sich explizit in eine Überlieferungskette, die einen Mythos trägt und ähnlich wie bei Landauers Idee des Rückzugs des Geistes in Einzelne, sieht Buber den Mythos in der Kabbala und in Volkssagen Zuflucht suchen und finden.[151] Mythos sei für den Einzelnen und das Volk wichtig, denn es sei „Ausdruck der Daseinsfülle, ihr Bild, ihr Zeichen“.[152] Für Landauer sind Bubers Aussagen mehr als nachvollziehbar, da auch für ihn Mythos insbesondere bei der Schaffung neuen Volkes von grundlegender Bedeutung ist. Volk und Mythos brachte Buber in seinem Vorwort zum *Baal-Schem* ebenfalls zusammen:

> Die Juden sind vielleicht das einzige Volk, das nie aufgehört hat, Mythos zu erzeugen. Im Anfang ihrer grossen Urkunde, ist das reinste aller mythischen Symbole, der Pluralsingular Elohim [...] In jener Urzeit entspringt der Strom mythengebärender Kraft, der – vorläufig – im Chassidismus mündet; von dem die Religion Israels zu allen Zeiten sich gefährdet fühlte, von dem aber in Wahrheit die jüdische Religiosität zu allen Zeiten ihr inneres Leben empfing.[153]

Hier zeigt sich zweierlei: Erstens wird eine intellektuelle Verbindung zwischen Landauers Idee von Mythos und neuem Volk zu Bubers Vorstellung über Mythos deutlich. Zweitens verband Buber die Konzepte Mythos und Volk mit dem Judentum. In dieser bei Buber vorgenommenen Verbindung könnte Landauers Interesse für die Legenden begründet sein.

Wendet man sich nämlich dem Briefwechsel zwischen Landauer und Buber zu, wird die Verbindung der beiden noch deutlicher. Neben persönlichen Nachrichten lässt sich eine interessante Linie bezüglich Bubers chassidischer Schriften ziehen. Im Winter 1905 berichtete Buber, dass er seinen Märchenband fertiggestellt habe,[154] woraufhin Landauer im März 1906 nachfragte: „Was macht der Märchenband?“[155]

---

149 Buber, Die Geschichten des Rabbi Nachman, S. 1.
150 Beide Zitate: Buber, Die Legende des Baalschem, II.
151 Buber, Die Legende des Baalschem, II, IV–V.
152 Buber, Die Legende des Baalschem, III.
153 Buber, Die Legende des Baalschem, III.
154 Martin Buber an Gustav Landauer, 9.11.1905, in: Schaeder, Grete (Hrsg.): Martin Buber. Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. Bd. 1: 1897–1918. Heidelberg 1972. S. 233.
155 Gustav Landauer an Martin Buber, 14.03.1906, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 061.1.

Unklar bleibt leider – wohl auch aufgrund der lückenhaften Briefüberlieferung – ob Landauer das Manuskript in der Zwischenzeit las und er sich nur nach dem Stand der Dinge erkundigte oder ob es nicht mehr angesprochen wurde und Landauer nun grundsätzlich nach dem Buch fragte. Im Juli 1906 notierte er am Rand eines Briefes neben die Grußformel: „Ich bitte sehr um Ihren Nachmann."[156] Doch erst im November teilte er Buber mit, dass er den *Nachman* erhalten habe.[157] Weitere Themen in der Zeit waren selbstverständlich *Die Revolution* und verschiedene sozialistische Schriften wie *Volk und Land* oder der *Aufruf zum Sozialismus.* Hervorzuheben ist eine kleine Randbemerkung. In einem *post scriptum* fragte Buber: „Ist es Ihrer Frau recht, wenn das Gedicht ‚Auswandern' in Prag vorgetragen wird: bei einem Fest der jüdischen Studenten [...]? Unveröffentlichtes hat sonst Salus beigesteuert; auch von Beer-Hofmann soll etwas zum Vortrag gelangen."[158] Das Fest war wahrscheinlich der Ort, wo Buber seinen ersten Vortrag der *Drei Reden über das Judentum* hielt, die er am 16. Januar 1909 bei einer solchen Veranstaltung hielt. Sowohl der Rahmen einer festlichen Veranstaltung als auch das Datum sprechen dafür, dass – Hedwig Lachmanns Zustimmung vorausgesetzt – ihr Gedicht an jenem Abend vorgetragen wurde.[159]

Das Manuskript von Bubers *Die Legende des Baal Schem* erhielt Landauer Mitte Januar 1908 ohne das Vorwort. Er sollte Buber mitteilen, was er über das Buch als Ganzes dachte.[160] Schon eine Woche später erhielt Buber Antwort, das Buch sei „ein wunderschönes, tiefes und dazu noch geschlossenes, fein hochgebautes Buch [...]".[161] Ausführlicher wollte Landauer mit Buber persönlich über das Buch sprechen und sie verabredeten im selben Brief ein Treffen in der Conditorei Teltow am Potsdamer Platz. Bei diesem oder einem späteren Treffen mit Buber vergaß Landauer diesem zu erzählen, dass er drei der Legenden aus dem *Baal-Schem* Brunners vorgelesen habe, die wohl sehr beeindruckt gewesen sein sollen – so

156 Gustav Landauer an Martin Buber, 13.07.1906, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 061.23.

157 Gustav Landauer an Martin Buber, 26.11.1906, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 061.4.

158 Martin Buber an Gustav Landauer, 8.12.1908, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 062.1.69.

159 Mendes-Flohr, Martin Buber, S. 80 – 84. Eine explizite Zustimmung ist allerdings nicht überliefert.

160 Martin Buber an Gustav Landauer, 16.01.1908, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 062.1.37.

161 Gustav Landauer an Martin Buber, 23.01.1908, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 061.1.13.

zumindest Landauer in seinem entsprechenden Brief an Buber.[162] Das persönliche Gespräch über Bubers Buch scheint diesem allerdings nicht gereicht zu haben, denn Mitte September 1908 fragte er bei Landauer nach: „Wann erscheint Ihre Baal-schem-Besprechung?“[163] Ausführlich erklärte Landauer in seiner Antwort das bisherige Ausbleiben seiner zugesagten Besprechung:

> Mit meiner Besprechung Ihres Baalschem, der mir immer tiefer und wundervoller wird, geht es mir seltsam. Ich hatte sie noch zurückbehalten, um eine Kleinigkeit zu ändern; und dann habe ich sie so, wie sie da war, ganz annulliert; sie war mir nämlich, so wie mir's in der Zeit zu Mute war, ganz und gar jüdisch geraten, und das passte mir nicht mehr für die Neue Rundschau. Und nun ringe ich noch um den Ausdruck für das Dichterisch-geistige, unabhängige von Persönlichem und Ethnischem. Da Sie so neugierig sind, finde ich gar nichts dabei, Ihnen, sowie ich fertig bin, eine Abschrift des Manuskripts zu schicken.[164]

Es wird deutlich, dass *Die Legende des Baal-Schem* und *Die Geschichten des Rabbi Nachman* besonderen und nachhaltigen Eindruck auf Landauer ausgeübt hatten. Gleichzeitig gibt der Brief Rätsel auf: Landauer war die Besprechung *zu jüdisch* geraten, auf Grund seines damaligen Gemütszustandes. Was Landauer damit wahrscheinlich verdeutlichen wollte, war, dass er in den Büchern etwas fand, dass ihn anrührte, er aber noch nicht intellektuell fassen konnte, denn es öffnete ihm einen Weg der Adaption jüdisch verstandener Mythen und Traditionen in seine politischen Überzeugungen. Landauer empfahl das Buch unter anderem Margarete Faas-Hardegger mit warmen Worten und er prophezeite ihr, dass, wenn sie es noch nicht kenne und nun lese, ihr etwas „wunderbar Schönes bevor [stehe]“.[165] Im Briefwechsel spielte die Rezension anschließend keine Rolle mehr, die Themen wechselten und es scheint, als ob alles zum *Baal-Schem* gesagt war. Die Rezension erschien 1910, also zwei Jahre nach Veröffentlichung des Buchs, in *Das literarische Echo* und ermöglicht eine Ahnung von Landauers Eindruck des Buches und zeigt deutlich Landauers Anknüpfungspunkte.

Landauer verweist zu Beginn seiner Besprechung auf eine Erkenntnis, die zwar allgemein formuliert war, aber ebenfalls für Landauer gilt: „Nirgend so wie von dem Denken und Dichten Martin Bubers kann der Jude lernen, was mancher in unseren Tagen nicht von Haus aus weiß, sondern auf einen äußeren Anstoß hin erst in sich

162 Gustav Landauer an Martin Buber, 22.02.1908, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 061.1.15.
163 Martin Buber an Gustav Landauer, 13.09.1908, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 062.1.57.
164 Gustav Landauer an Martin Buber, 15.09.1908, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 061.1.23.
165 Gustav Landauer an Margarete Faas-Hardegger, 20.10.1908, in: Buber, Lebensgang, Bd. 1: S. 218.

findet: dass das Judentum nicht eine äußere Zufälligkeit, sondern eine unverlierbare innere Eigenschaft ist, deren Gleichheit eine Zahl Individuen zu einer Gemeinsamkeit verbindet."[166] Offensichtlich bezog Landauer die Erkenntnis, dass das Judentum eine *unverlierbare innere Eigenschaft* sei, direkt auf sich; das wird deutlich, wenn er dies der *äußeren Zufälligkeit* gegenüberstellt. Auf einen solchen Zufall verwies er noch 1901 in seinem Text *In Sachen: Judentum.*[167] Für Dubbels ist es ein Paradox, „dass Landauer eine vermeintlich natürliche Entität setzt – das Judentum als ‚unverlierbare innere Eigenschaft' –, die erst durch Mittel der Kunst – durch einen ‚Anstoß von Außen', das ‚Denken und Dichten Martin Bubers' – hervorgebracht wird."[168] Versteht man Judentum als Religion ist Dubbels sicher zuzustimmen, es scheint allerdings so, dass Landauer in seiner Rezension mit Judentum vielmehr sein zu schaffendes *neues Volk* meinte, also etwas im Entstehen begriffenes. Darauf deutet die nähere Bestimmung des Judentums als Eigenschaft hin, „deren Gleichheit eine Zahl Individuen zu einer Gemeinsamkeit verbindet."[169] Die Gemeinsamkeit von Individuen deutet sowohl auf die Verschränkung von Individuum und Gemeinschaft hin als auch auf das neue werdende Volk, an dem Landauer baut und worunter er eine geisterfüllte Gemeinschaft versteht. In dieser Hinsicht ist es ganz klar, dass Martin Buber den äußeren Anstoß geben kann und den Mythos, den *Geist*, das Volk als innere Eigenschaft heraufbeschwört bzw. wiederentdeckt. An dieser Stelle zeigt sich, dass Judentum als innere Eigenschaft bei Landauer zum Symbol wurde wie im Mittelalter das Christentum. So konnte er Mythos, Geist und Volk als innere Eigenschaft verbinden.

So beschrieb Landauer Bubers Leistung als „ein Buch jüdischer Mystik, gedichtet, weitergedichtet, wie der Mythos immer wieder durch die Jahrhunderte hin auf einen stößt, der ihn in sein Erleben aufnimmt und neu aus seinem Wesen gebiert, von dem jüdischen Mystiker."[170] Dieser Mythos verhält sich also wie der *Geist* in Landauers Beschreibung in *Die Revolution*, ein Buch, dass eingerahmt wurde von Bubers chassidischen Geschichten.[171] Die Ähnlichkeit von Bubers Konzept des Mythos und Landauers Vorstellung des *Geistes* ermöglichte es letzterem ein neues Volk entstehen zu sehen, das sich auf Aspekte des Judentums bezog und so von Landauer als Judentum bzw. jüdisches Volk verwendet wurde. Landauers Ausführungen kulminierten am Schluss seiner Besprechung zu einer dichten Be-

166 Landauer, Gustav: Die Legende des Baalschem. In: Philosophie und Judentum. Ausgewählte Schriften. Bd. 5. Lich/Hessen 2012. S. 345 – 347, hier S. 345.
167 Dubbels, Figuren des Messianischen, S. 264 – 265.
168 Dubbels, Figuren des Messianischen, S. 265.
169 Landauer, Die Legende des Baalschem, S. 345.
170 Landauer, Die Legende des Baalschem, S. 345.
171 Brody, Theopolitics, S. 35.

schreibung dessen, was er im *Baal-Schem* sah und offenbarte den engen Zusammenhang, den er zwischen den Legenden und seinen Ideen fand.

> Daher kommt der mächtige Eindruck dieses Buches, auf den schon Bubers erste Publikation aus dem chassidischen Kreis („Die Geschichten des Rabbi Nachman“) vorbereitet hatte: ein Werk des Kollektiven haben wir hier, Denken und Dichten, das Volk in sich trägt. Viele heutigen Tages, und Gelehrte besonders, wissen freilich nicht, was Volk ist. Hier können wir es lernen: Es braucht nichts Populäres und noch weniger Triviales sein; aber es muss ein lebendiges Wachsen sein: Zukunft in der Gegenwart, Geist in der Geschichte, Gesamtheit im Individuum, Überschwang in der Anekdote, der befreiende und einigende Gott im gebundenen und versprengten Menschen und der Himmel im Irdischen.[172]

Hier spricht es Landauer schließlich aus: Die Legenden tragen *Geist* in sich und ebenso das *neue Volk*, das er anstrebte zu schaffen. Dieses neue Volk wird durch *Denken und Dichten* ins Werk gesetzt. Ebenso verwies er mit wenigen Worten auf seine Überlegungen zur Geschichte und seine Traditionsvorstellungen, als er vom *lebendigen Wachsen*, vom *Geist in der Geschichte* und der *Zukunft in der Gegenwart* sprach. Mit letzterem verwies er außerdem auf sein Konzept der Utopie, das auch für ein zu schaffendes Volk wichtig sei. Zu all dem – das bildet den Abschluss – braucht es den Mythos, den *Überschwang in der Anekdote.*

Landauer konnte mit seinen Überlegungen an Bubers chassidische Geschichten anknüpfen, er fand in ihnen einen weiteren Träger seines *Geistes*, der wie in *Die Revolution* seit der Reformation nur in Einzelnen lebte und weitergetragen wurde. Mit dem Chassidismus eröffnet sich Landauer die Möglichkeit eines größeren Publikums, auch durch Bubers Popularität und des Themas Mythos und Chassidismus; mit dem Chassidismus fand Landauer aber auch eine Gruppe von Menschen, eine mögliche Gemeinschaft, die den Mythos, den *Geist* oder das Volk weitertrugen.[173] Dies ist von besonderem Interesse für ihn. Judentum, wie Landauer es bei Buber fand, ist ihm keine Religion, die er wie das institutionalisierte Christentum ablehnte, sondern – ähnlich wie der Sozialismus – ein Gefäß für *neues Volk* und damit für neue Gemeinschaft und die Überwindung des Kapitalismus. Die Nähe von Bubers Methode und des Themas zu seinen eigenen Arbeiten über Eckhart, die Revolution und den Sozialismus erleichterten Landauer die Adaption von Bubers chassidischen Mythen.[174] Sie sind wohl der Anstoß für Landauer, sich vermehrt mit jüdischer Geschichte und jüdischem Mythos zu beschäftigen, auf der Suche nach

172 Landauer, Die Legende des Baalschem, S. 347.

173 Zu Bubers Popularität siehe Mendes-Flohr, Neue Richtungen im jüdischen Denken; zur Einordnung von Mythos in die damaligen Kontexte siehe Hinz, Mystik und Anarchie, S. 131–134.

174 Delf, Prediger in der Wüste, XXXIV. Für eine ausführliche Debatte des Forschungstandes von Landauers Wende aufgrund Bubers Geschichte siehe das Fazit dieser Arbeit.

Volk, *Geist* und der Möglichkeit diese neu zu schaffen und neue Gemeinschaft zu stiften. Deshalb teile ich Elke Dubbels Bedenken gegenüber einer zuweilen konstatierten *jüdischen Wende* bei Landauer und sehe ihn, das sollte unter anderem durch die Analyse der Rezension deutlich geworden sein, ebenfalls „vor allem anderen [als] Prophet des Gemeingeistes, den er als natürliche anthropologische Größe dem Christentum und dem Judentum, dessen Tradition er erst später als die christliche für sich entdeckt, zugrunde legt."[175]

Eine deutliche Veränderung in Landauers politischen Schriften nach seiner Lektüre ist nicht festzustellen. Zwar zog er im *Aufruf zum Sozialismus* ein Zitat aus der Bibel heran (Leviticus 25, 9, 10 und 13), um die regelmäßige Neuverteilung des Bodens zu begründen, eine solche Neuverteilung des Bodens forderte Landauer allerdings schon in den ersten *Zwölf Artikel des Sozialistischen Bundes* (1908) und sie spielte eine gewisse Rolle in seinen *Dreißig sozialistischen Thesen* (1907). Es lässt sich zwar eine Zunahme und Zuspitzung der Bodenfrage konstatieren, die ihren Höhepunkt in der angesprochenen Formulierung der permanenten Neuverteilung findet. Ob sich darin allerdings Landauers Aneignung von Bubers Chassidismus spiegelt, bleibt mehr als fraglich. Verweisen ließe sich somit *nur* auf die ausgeführten Motive und Figuren in Landauers Schriften, die allerdings eher Interpretation sind als deutliche Zeichen seiner Beschäftigung mit *dem Judentum.* Vielmehr scheint es, als ob Landauer in jüdischen (oder in als jüdisch begriffenen) Mythen und Traditionen das entdeckte, was er selbst *Geist* oder auch Mythos nannte, Konzepte, die er zur Bildung seiner neuen Gemeinschaft, seines *neuen Volkes* brauchte. Lediglich insofern kann von einer Hinwendung zum Judentum gesprochen werden, als dass er im Fundus jüdischer Literatur und Geschichte nach Elementen und Erscheinungsformen seines *Geistes* suchte und diese auch fand.[176]

175 Dubbels, Figuren des Messianischen, S. 259.

176 Dieses Ergebnis schließt an Norbert Altenhofer an, der Landauers Voraussetzung zur Integration von Traditionen und Ideen, die er als jüdisch begriff, beschrieb, allerdings nutzte er das Datum der Veröffentlichung von Landauers Rezension zu Bubers Büchern (1910) als Markierung für diesen Prozess. Diese Datierung ist allerdings zu spät angesetzt, wie der Briefwechsel zeigt. (Altenhofer, Tradition als Revolution).

1911–1913: Judentum und Sozialismus

In den Jahren nach der Veröffentlichung von Martin Bubers *Drei Reden über das Judentum* (1913) äußerte sich Landauer zunehmend in der Öffentlichkeit zum Thema Judentum sowie zum Verhältnis von Judentum und Sozialismus. Die Jahre 1911 bis 1913 stellen eine erste quantitative Hochzeit von Landauers expliziten öffentlichen Äußerungen zu *jüdischen* Themen sowie für sein Engagement in innerjüdischen Debatten dar. Landauer setzte sich zunehmend kritisch mit Bubers *Drei Reden über das Judentum* auseinander und brachte sich in den Streit um jüdische Literatur in der Zeitschrift *Die Freistatt* ein. In diesen Streit waren vor allem Ludwig Strauß, Julius Bab und Arnold Zweig verwickelt. Sein Engagement zeigt Landauers Interesse an Zugehörigkeitsdebatten, die die jüdische Gemeinschaft damals beschäftigten.

Gustav Landauer und Martin Bubers *Drei Reden über das Judentum*

Nachdem Martin Buber und Gustav Landauer schon viele Jahre zusammengearbeitet hatten und sowohl freundschaftlich als auch intellektuell verbunden waren, wurde mit Landauers Reaktionen auf Bubers *Drei Reden über das Judentum* eine Differenz zwischen den beiden deutlich, die sich mit Beginn des Ersten Weltkriegs zu einer Krise steigern sollte.[1] Als die *Reden* Bubers 1911 bei *Rütten & Loening* erschienen, hatte Landauer alle drei Texte gelesen.[2] Brieflich teilte er Buber dazu mit, er habe „[d]ie zwei ersten Vorträge […] mit gleicher inniger Freude wie den dritten gelesen, obwohl dieser der allerbeste ist. Sie geben uns viel und geben es in Ergriffenheit so rein und geruhig [sic!], daß Sie sicher sein dürfen, die zu finden zu halten, die Sie mit Ihren Worten suchen."[3] Mit diesem Brief sandte Landauer Buber das Manuskript mit Korrekturen und Bemerkungen zurück.[4]

---

1 Dieses Teilkapitel ist eine aktualisierte Fassung des Artikels: Venske (né Kunze), Gustav Landauer's Sceptical Approach to Martin Buber's Three Speeches on Judaism.

2 Gustav Landauer an Martin Buber, 10.02.1911, in: Buber, Lebensgang, Bd. 1: S. 342. In diesem Brief schrieb Landauer, dass er sich auf die Reden freue.

3 Gustav Landauer an Martin Buber, Anfang Mai 1911, in: Buber, Lebensgang, Bd. 1: S. 357. Delf datiert den Brief auf den 6.05.1911, siehe: Delf von Wolzogen, Gustav Landauer. Briefe 1899–1919, Bd. 1: S. 225.

4 Gustav Landauer an Martin Buber, Anfang Mai 1911, in: Buber, Lebensgang, Bd. 1: S. 358.

https://doi.org/10.1515/9783111577661-007

Sowohl Bubers *Reden* als auch Landauers konkrete Reaktionen darauf standen in engem Zusammenhang mit Mitgliedern des *Vereins jüdischer Hochschüler Bar Kochba in Prag.*

Der *Verein jüdischer Hochschüler Bar Kochba in Prag* entwickelte sich aus der Studentenverbindung *Maccabäa*, die 1893 in Reaktion auf die antisemitische deutschnationale Verbindung *Germania* gegründet wurde. *Maccabäa* war keine religiöse, sondern eine nationaljüdische Verbindung. Allerdings war ihr kein wirklicher Erfolg beschieden und sie endete nur drei Jahre nach ihrer Gründung mit ihrem Anschluss 1896 an den unpolitischen *Verein jüdischer Hochschüler.* Es dauerte drei weitere Jahre, bis 1899 der berüchtigte Fall Hilsner den Verein und seine Mitglieder wieder politisierte.[5] Daher fusionierte der Verein mit dem *Verein jüdischer Akademiker* zum *Verein jüdischer Hochschüler Bar Kochba in Prag.*[6]

1901 übernahm ein 18-jähriger Student den Vorsitz des Vereins: Hugo Bergmann. Unter der Leitung des damaligen Philosophiestudenten entwickelte der *Bar-Kochba-Verein* ein zunehmend kulturzionistisches Programm. Sie beschäftigten sich mit der kulturellen Erneuerung ihres Judentums und einige Mitglieder innerhalb des Vereins forderten mehr politische Handlungsbereitschaft. Dies führte zu einer Spaltung und der Gründung des Vereins *Barissia*, vom Prinzip dem *Bar Kochba* sehr ähnlich, aber mit einem dezidierten politischen Programm im Sinne des Zionismus à la Theodor Herzl.[7] Martin Buber sprach 1903 zum ersten Mal bei einem Treffen des *Bar-Kochba-Vereins.*[8] Es sollte dennoch weitere fünf Jahre dauern, nach Bubers Veröffentlichung von *Die Geschichte des Rabbi Nachmann* (1906) und *Die Legende des Baalschem* (1908), bis er wieder auf der intellektuellen Bühne der *Bar Kochbaner* auftrat.[9] Leo Hermann übernahm den Vorsitz von Hugo Bergmann und

---

5 Bei dem Fall handelte es sich um einen weiteren Fall antisemitischer Ritualmordanschuldigungen in Böhmen gegen den Schuster Leopold Hilsner (1876 – 1928). Siehe Hadler, Frank: Hilsner-Affäre. In: Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur. Bd. 3. Hrsg. von Dan Diner und Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Stuttgart 2011. S. 43 – 46.

6 Rodlauer, Hannelore: Ein anderer „Prager Frühling“. Der Verein „Bar Kochba“ in Prag. *Das Juedische Echo* 49 (2000). S. 181 – 188, hier S. 181 – 182.

7 Langeheine, Hans Kohn, S. 46.

8 Rodlauer, „Prager Frühling“, S. 182; außerdem Friedman, Maurice: Martin Buber’s Life and Work. The Early Years 1878 – 1923. New York 1981. S. 125: „Buber and Berthold Feiwel has already spoken before the Prague Bar Kochbans in 1903 on the ‘Jewish Renaissance,’ and it is then that Buber first came into contact with his lifelong friend Hugo Bergmann, later one of Israel’s most eminent philosophers and moral leaders. The very striving for cultural Zionism that Buber had fought for characterized the position of the Bar Kochbans within the total Zionist organization and led them to a bitter fight with the bourgeois Zionists and the liberals who were closer to assimilation. Bar Kochba represented the democratic and progressive direction, and it was no accident that its delegate of the 1903 Zionist Congress was Martin Buber, one of the leaders of the Democratic Fraction.“

9 Buber, Die Geschichten des Rabbi Nachman; Buber, Die Legende des Baalschem.

schrieb noch im selben Jahr, im November 1908, an Martin Buber. Er lud ihn ein, vor den Mitgliedern des *Bar Kochba* zu sprechen und bat ihn, über Judentum zu referieren und darüber, wie die jungen Zionisten des Vereins mit ihrem jüdischen Erbe umgehen sollten.[10] Buber sagte zu und kam nach Prag. Darüber wurde ausführlich anekdotisch berichtet, insbesondere über die dokumentierte Nervosität Bubers vor seinem Vortrag.[11] Zwei Aspekte der *Reden* seien betont: Erstens markierten die Prager *Reden* Martin Buber als öffentlichen Intellektuellen, „a scholar participating in the wider cultural and political discourse."[12] Zweitens deutete Maurice Friedman Martin Bubers Aussagen im Zusammenhang der Beziehung zwischen Individuum und Volk so, dass sich das Individuum in seiner Einzigartigkeit erst durch die Einzigartigkeit seines Volkes verwirkliche. Dies versteht Friedman als doppelte Emphase und meint, dass Buber in Landauer „a remarkable prototype for his dual emphasis […]" entdeckte.[13]

Dies ist so interessanterweise bisher in der deutschsprachigen Gustav Landauer Forschung noch nicht aufgegriffen worden. Buber wird in dieser Phase, ungefähr bis 1911, eher als der Gebende und weniger als Nehmender in der intellektuellen Beziehung der beiden gesehen.

Die *Drei Reden* hatten einen großen Eindruck bei seinen (jüdischen) Zeitgenoss:innen hinterlassen. Adi Gordon, ein Biograf Hans Kohns, verglich die *Drei Reden über das Judentum* mit den einhundert Jahre vorher erschienenen *Reden an die deutsche Nation* von Johann Gottlieb Fichte.[14] Dies tut auch Dominique Bourel, der in seiner Martin Buber Biografie ebenfalls darauf hinweist, dass die Buberschen *Reden* einschlagen „wie eine Bombe […] und noch mehrere Jahrzehnte danach, nach zwei Weltkriegen und der Schoa, ist ihr Echo noch nicht verhallt […]".[15] Ein Teil des Erfolges ließe sich mit der Überlegung erklären, dass junge Juden, die auf der Suche nach Zugehörigkeit waren, in den *Reden* eine Möglichkeit fanden, sich zum Judentum und anderen Jüdinnen:Juden zugehörig zu fühlen, ohne zwangsläufig religiös zu sein. Es eröffnete ihnen einen Weg zu einer säkularisierten Definition von Jüdischsein.[16]

Buber hielt seine Vorträge vor den *Bar Kochbanern* in Prag innerhalb von knapp zwei Jahren: *Das Judentum und die Juden* am 16. Januar 1909, *Das Judentum und die Menschheit* am 2. April 1910 sowie D*ie Erneuerung des Judentums* am

10 Langeheine, Hans Kohn, S. 49.
11 Beispielsweise bei Mendes-Flohr, Martin Buber, S. 83–84.
12 Mendes-Flohr, Martin Buber, S. 83.
13 Friedman, Early Years, S. 132.
14 Gordon, Hans Kohn, S. 25.
15 Bourel, Martin Buber, S. 181.
16 Mendes-Flohr, Neue Richtungen im jüdischen Denken, S. 334, S. 345–347.

18. Dezember 1910. Ein Jahr darauf, 1911, wurden sie bei *Rütten & Loening* als Buch unter dem Titel *Drei Reden über das Judentum* veröffentlicht.[17]

Gustav Landauer teilte Buber seine Wertschätzung für die *Reden* brieflich mit. So verwundert es nicht, dass Landauer seine erste Reaktion auf Bubers *Reden* nur ein Jahr später, 1912, publizierte. Landauers Artikel *Judentum und Sozialismus* erschien in der in Prag ansässigen kulturzionistischen Zeitschrift *Selbstwehr. Unabhängige jüdische Wochenschrift.* Zu dieser Zeit wurde die *Selbstwehr* von Mitgliedern des *Bar Kochba* geleitet. 1912 war wohl Leo Hermann Redakteur der *Selbstwehr.*[18] Landauer muss grundsätzlich in Kontakt mit Hermann gestanden haben, nicht nur wegen seines Artikels *Judentum und Sozialismus*, sondern auch, da Hermann später einen Briefwechsel zwischen Landauer und dem *Jüdischen Nationalfond* vermittelte.[19] Die *Selbstwehr* kann als eine zionistische Zeitschrift beschrieben werden und Landauers dort veröffentlichter Beitrag basiert auf Vorträgen, die er in dieser Zeit vor zionistischem Publikum in Berlin hielt.[20]

Mit Leo Hermann, dem Redakteur der *Selbstwehr*, hatte Landauer im Februar 1912 brieflich den Austausch von *Sozialist* und *Selbstwehr* vereinbart.[21] Im selben Brief begannen die Überlegungen und Planungen für einen Vortrag Landauers bei den Pragern. Allerdings war Landauer wie er an Hermann schrieb 15 Jahre zuvor „aus ganz Österreich ausgewiesen worden."[22] Über das Verbot wollte sich Landauer nicht hinwegsetzen und die Bemühungen eine zeitlich begrenzte Ausnahme zu erwirken, scheinen keinen Erfolg gehabt zu haben.[23]

Im Jahr darauf, 1913, publizierte der *Bar Kochba* den Sammelband *Vom Judentum.* Der Band verdeutlichte die Themen und Fragen, mit denen sich die Mitglieder auseinandersetzten. Für Beiträge luden sie allerdings auch Personen ein, die

17 Bourel, Martin Buber, S. 169.

18 Rodlauer, „Prager Frühling", S. 183. Zur Geschichte der Selbstwehr siehe Jaeger, Achim: „Nichts Jüdisches wird uns fremd sein." Zur Geschichte der Prager „Selbstwehr" (1907–1938). *Aschkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 15, Heft 1 (2005). S. 151 – 207; zum Aspekt der Selbstwehr im Ersten Weltkrieg siehe Kapitel IV in: Jaeger, Achim, Wilhelm Terlau u. Beate Wunsch: Positionierung und Selbstbehauptung: Debatten über den ersten Zionistenkongress, die „Ostjudenfrage" und den Ersten Weltkrieg in der deutsch-jüdischen Presse. Tübingen 2003.

19 Gustav Landauer an Leo Hermann, 23.11.1916, in: Gustav Landauer Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 432. On Microfilm A263 / VIII / 2. Siehe außerdem Kapitel 5 dieser Arbeit.

20 Es scheint, als ob Leo Hermann 1912 auch Redakteur der *Jüdischen Rundschau* war, denn drei Tage bevor eine kleine Notiz in der Zeitung erschien, schickte Landauer den Text an Leo Hermann in Prag. Für den Brief, Gustav Landauer an Leo Hermann, 23.02.1912, in: Central Zionist Archive A145 \ 159. Die Notiz erschien in: *Jüdische Rundschau*, 1.03.1912, S. 73.

21 Gustav Landauer an Leo Hermann, 28.02.1912, in: Central Zionist Archive A145 \ 159.

22 Gustav Landauer an Leo Hermann, 28.02.1912, in: Central Zionist Archive A145 \ 159.

23 Gustav Landauer an Leo Hermann, 28.02.1912, 3.03.1912, in: Central Zionist Archive A145 \ 159.

keinen direkten Kontakt bzw. nicht auf gleicher ideologischer Linie waren wie der *Bar Kochba.* An der Korrespondenz zwischen Hans Kohn, dem offiziellen Herausgeber des Bandes, und Martin Buber lässt sich ablesen, dass letzterer *de facto* Mitherausgeber war. Buber vermittelte Artikel, gab Ratschläge und half, wo er konnte. So beispielsweise dankte Hans Kohn in einem Brief vom 10. November 1912 Martin Buber dafür, dass dieser Jakob Wassermann überzeugen konnte einen Beitrag für den Band zu schreiben. Gleichzeitig fragte Kohn nach Rat, da einige Autoren ihre Teilnahme noch nicht bestätigt hatten. Einer dieser unsicheren Kandidaten war Gustav Landauer. Darüber hinaus holte Kohn finanziellen Rat von Buber ein, da überlegt wurde, den Band über ein Subskriptionsverfahren zu finanzieren.[24]

Der Beitrag Gustav Landauers für den Sammelband *Vom Judentum* scheint von Martin Buber vermittelt worden zu sein. Es ist nur ein Brief von Gustav Landauer an Hans Kohn bekannt, in dem Landauer am 1. Mai 1913 seinen Text an Kohn übersandte, allerdings bat Hans Kohn vorher schon mehrmals Martin Buber, bei Landauer wegen des Artikels nachzuhaken.[25] Buber leitete solche Anfragen offenbar auch weiter, so fragte er im Auftrage Kohns bei Landauer nach dessen Artikel. Am 25. April 1913 schrieb Buber: „Lieber Landauer – Die Prager sind recht unglücklich darüber, dass sie Ihren Beitrag bisher nicht erhalten haben. Wie steht's damit?“[26] In einem Brief von Hans Kohn an Buber ergriff Robert Weltsch in einem *post scriptum* das Wort und fragte, ob nicht Landauer für das Projekt einer Zeitschrift in dessen Komitee tätig werden könnte – dazu kam es allerdings nicht.[27] Möglicherweise lag es auch daran, dass Hans Kohn der Text von Landauer nicht gefiel. Er schrieb an Buber, dass er von Landauers Text enttäuscht sei.[28] Dies muss vor dem 18. Juli 1913 gewesen sein, denn an diesem Tag schrieb Hans Kohn an Martin Buber: „Gustav Landauers Aufsatz im Buberheft ist sehr schön und hätte

24 Hans Kohn an Martin Buber, 10.11.1912, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 376.12.

25 Hans Kohn an Martin Buber, 9.12.1912, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 376.19; Hans Kohn an Martin Buber, 24.04.1913, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 376.30. Sowie Gustav Landauer an Hans Kohn, 1.05.1913, in: Delf von Wolzogen, Gustav Landauer. Briefe 1899–1919, Bd. 2: S. 452–453.

26 Martin Buber an Gustav Landauer, 25.04.1913, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 62.3.149.

27 Robert Weltsch an Martin Buber, 24.04.1913, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 376.30.

28 Hans Kohn an Martin Buber, 1913, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 376.44 (Es gelang mir nicht, das exakte Datum zu entziffern).

fürs Jahrbuch viel besser gepasst als die ‚Ketzergedanken'".[29] Damit bezog sich Kohn auf den Artikel *Martin Buber* von Gustav Landauer. Dies deutet darauf hin, dass Hans Kohn den Text Landauers vor allem nicht mochte, da dieser kritisch gegenüber Martin Buber und Kohn in dieser Zeit noch ein Bewunderer Bubers war.[30] Dennoch trifft zu, wie Adi Gordon in seiner Hans Kohn Biografie schrieb, dass Landauers *Sind das Ketzergedanken?* „[did] frame the broader discussions of national culture and assimilation in which Kohn participated in the prewar years."[31] Doch nicht nur Kohn, sondern der gesamte Kreis der jungen Prager Zionisten aus dem *Bar Kochba* nahm an dieser Diskussion teil, wesentlicher Bestandteil dessen waren Martin Bubers *Drei Reden über das Judentum.*

Wie die *Reden* zusammenzufassen sind, dazu gibt es unterschiedliche Positionen,[32] für den Zweck dieser Arbeit ist relevant, dass Buber seine Idee darlegte, was Judentum für ihn sei, wie dessen Beziehung zur Menschheit aussieht und wie die Beziehung von Individuum und Volk sich ausgestaltet, da er der Meinung war, dass es kein *echtes* Judentum mehr gäbe. Weshalb es revitalisiert, erneuert werden müsse.

Landauer reagierte mit zwei Artikeln auf Bubers *Reden*, *Judentum und Sozialismus* erschien 1912 und *Sind das Ketzergedanken?* ein Jahr später. Der erste Artikel Landauers wird in der Forschung oft übersehen oder, wie Elke Dubbels zeigt, mit der Analyse von *Sind das Ketzergedanken?* vermischt.[33] In der Regel wird ausschließlich *Sind das Ketzergedanken?* eingehender analysiert.[34] Die beiden Texte stehen allerdings mit den *Reden* Bubers in einem Trialog.[35]

29 Hans Kohn an Martin Buber, 18.07.1913, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 376.42.

30 Zu den Positionen und Entwicklungen bei Hans Kohn siehe Langeheine, Hans Kohn; Gordon, Hans Kohn.

31 Gordon, Hans Kohn, S. 50.

32 Beispielsweise Bourel, Martin Buber, S. 173 – 183; Langeheine, Hans Kohn, S. 51 – 54; Ratzabi, Brith Shalom, S. 344 – 349.

33 Dubbels, Figuren des Messianischen, S. 268, Fußnote 68; Schmidt-Bergmann, Hansgeorg: „Judentum und Sozialismus" – Über Kontinuität und Bruch in Gustav Landauers anarchistischem Denken. In: Bruch und Kontinuität. Jüdisches Denken in der Europäischen Geistesgeschichte. Hrsg. von Michael Daxner u. Eveline Goodman-Thau. Berlin 1995. S. 151 – 161, Schmidt-Bergmann analysiert zwar beide Texte, doch übersieht er ebenfalls die Veränderung in Landauers Position, dazu siehe Dubbels, Figuren des Messianischen, S. 268, Fußnote 68.

34 Dazu siehe insbesondere Altenhofer, Tradition als Revolution, S. 175; Kauffeldt, Zur jüdischen Tradition im romantisch-anarchistischen Denken Erich Mühsams und Gustav Landauers, S. 183 – 185; Kauffeldt, Rolf: Tradition und Utopie im Denken Gustav Landauers. *Judaica – Beiträge zum Verständnis des jüdischen Schicksals in Vergangenheit und Gegenwart* 44, Nr. 1 – 4 (1988). 142 – 159, hier 154 f.; Kauffeldt, Rolf: Jüdische Tradition und revolutionärer Geist. Gustav Landauer zum Beispiel. In: Handbuch zur deutsch-jüdischen Literatur des 20. Jahrhunderts. Hrsg. von Daniel Hoff-

Judentum und Sozialismus (1912)

Zu Beginn seines Artikels verdeutlichte Landauer, dass er über Bubers Text spricht, „ich will vom *lebendigen* Judentum und von lebendigem Sozialismus zu Ihnen sprechen."[36] Eine Formulierung, die Landauer von Buber übernahm, denn Martin Buber verband Judentum in seinen *Reden* mehrmals mit der Eigenschaft des *Lebendigen:* Im ersten Vortrag brachte er die Idee ein, dass das Judentum eine „lebendige Substanz" sei;[37] in der zweiten Rede kam er darauf zurück, als er den *Urprozess* der Juden beschrieb, die mit ihrer Seele eins geworden seien, damit sei auch ihr tiefes Judentum ein lebendiges geworden.[38] Buber brachte diese Idee wieder auf, als er in seiner dritten Rede forderte, dass das gegenwärtige jüdische Volk das lebendige Judentum wiedererlangen müsse.[39] Die Idee, Judentum sei eine *lebendige Substanz* oder ein Zustand des jüdischen Volkes wurde bei Landauer angedeutet und mit seinem Titel brachte er ebenfalls Judentum und Sozialismus schon zusammen. In *Das Judentum und die Menschheit*, dem Titel von Bubers zweiter Rede, postulierte dieser, dass die säkularisierte Form des messianischen

---

mann. Paderborn, München, Wien, Zürich 2002. S. 131–150, hier 146 f.; Schmidt-Bergmann, Kontinuität und Bruch, S. 160 f.; Witte, Bernd: Zwischen Haskala und Chassidut. Gustav Landauer im Kontext der deutsch-jüdischen Literatur- und Geistesgeschichte. In: Gustav Landauer im Gespräch. Hrsg. von Hanna Delf und Gert Mattenklott. Tübingen 1997. S. 25–41, hier S. 37–39; Wolf, Einleitung, S. 34–39.

35 Elke Dubbels merkte als erste an, dass *Sind das Ketzergedanken?* über *Judentum und Sozialismus* reflektiert und machte eine Veränderung in Landauers Position von einer zaghaften Unterstützung hin zu einer kritischeren Perspektive auf Bubers Reden aus. Insgesamt argumentiert sie, dass Landauer in seinem *Judentum und Sozialismus* Bubers kulturzionistischer Position am nächsten kommt. Und: „Landauer versteht hier auf der Linie Bubers die jüdische Nation als dynamische Größe, die sich nicht in Begriffen feststellen lasse, sondern nur in der Sprache der Dichter und Propheten auszudrücken sei." Judentum, führt Dubbels weiter aus, wird von Landauer verstanden als etwas Natürliches, als eine Forderung, und auch als die Erfüllung dieser Forderung. Judentum und Sozialismus werden für Dubbels bei Landauer in ein Spannungsverhältnis gebracht, womit die Frage bleibt, ob „der Sozialismus die Grundlage für das Judentum oder das Judentum als Nation die Grundlage für den Sozialismus [ist]?" Die Antwort auf die erste Frage schreibt sie Moses Hess zu, die Antwort auf die zweite Frage Landauer selbst und seinem *Ketzergedanken*-Artikel: „Die Vorstellung einer mystischen, unaussprechbaren Identität der Nation garantiert in dem Aufsatz ‚Sind das Ketzergedanken?' weniger die tiefe Einheit der Nation, die sich immer nur symbolisch, im unerschöpflichen Wort der Dichter und Propheten, aussprechen kann. Dieser Konzeption hatte Landauer noch ein Jahr zuvor im Aufsatz ‚Judentum und Sozialismus' das Wort geliehen." (Alle Zitate Dubbels, Figuren des Messianischen, S. 265–266, S. 269).

36 Landauer, Judentum und Sozialismus, S. 347, Herv. i. O.

37 Buber, Martin: Drei Reden über das Judentum. Frankfurt am Main 1916. S. 15.

38 Buber, Drei Reden, S. 48.

39 Buber, Drei Reden, S. 96.

Ideals Sozialismus genannt werde.[40] In seiner dritten Rede (*Die Erneuerung des Judentums*) kam er darauf zurück, wobei er hier neben dem Judentum die Einsicht in die Natur des Menschen als die Quellen des Sozialismus begriff. Danach wiederholte er fast wortgleich seine Genealogie des Sozialismus aus der zweiten Rede.[41]

Nach seiner Einleitung und den Verweis auf Buber kam Landauer kurz danach darauf zurück und verwies explizit auf die Reden: „Es ist mir in diesem Zusammenhang Bedürfnis, den Namen Martin Buber zu nennen und zu sagen, dass ich seine *Drei Reden* das Aussprechen dessen finde, was das Judentum seinem Wesen nach sein soll, weil es im tiefsten Grunde nach unserem Wissen das ist."[42] Landauers Referenz ist deutlich. Berücksichtigt man die Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Texten, also Landauers *Judentum und Sozialismus* sowie Bubers *Drei Reden über das Judentum,* zeigt sich, dass Landauer Buber zustimmte und seine Argumente positiv erwog. In seinem Artikel versuchte Landauer ein ähnliches Argument aufzubauen wie Buber, indem er Judentum, Volk und Nation zusammenbrachte. Am Ende seines Textes fragte sich Landauer ernsthaft, ob das Ziel, das Erreichen von Einheit und Gerechtigkeit – oder mit seinen Eingangsworten: eines lebendigen Sozialismus und lebendigen Judentums – nur möglich sei, indem man versuche es allein innerhalb des jüdischen Volkes zu verwirklichen.

In *Judentum und Sozialismus* hob Landauer die Wichtigkeit von Dichtern und Propheten hervor, um das Potential einer Nation zu erfüllen. Dichter als Propheten formulierte Landauer schon in seinen sozialistischen Schriften der Jahre 1906 bis 1911, eine Figur, die er also selbst schon nutzte. Doch auch Buber verwies in all seinen Reden auf das *lebendige Judentum* mit den Propheten. Die Propheten sind der Bezugspunkt für Buber bezüglich des Volks, das dem gerecht wird, was Buber das lebendige Judentum nannte.[43]

Es gibt keinen Zweifel daran, dass sich Gustav Landauer selbst für einen Dichter hielt, der etwas zur Erneuerung beitragen wollte. Für ihn ist Sozialismus „zunächst eine Zusammenfassung eines großen Wollens […]" und das Fundament dieser neuen Gesellschaft kann nur die „nationale Gemeinschaft" sein. Also eine Gemeinschaft, die von einem Zugehörigkeitsgefühl und dem Streben nach Gerechtigkeit zusammengehalten wurde.[44] Daraus schloss Landauer, dass es jüdische Sozialisten gebe, die fordern, dass zuerst eine Notwendigkeit für eine jüdische Nation bestehe. Allerdings gibt es auch andere, so Landauer weiter, für die die *Galut* „das Exil als innere Stimmung der Vereinsamung und der Sehnsucht, das Allererste

40 Buber, Drei Reden, S. 47.
41 Buber, Drei Reden, S. 94 – 95.
42 Landauer, Judentum und Sozialismus, S. 348.
43 Buber, Drei Reden, S. 65.
44 Beide Zitate Landauer, Judentum und Sozialismus, S. 348.

sein, was ihnen Judentum und Sozialismus verbindet."[45] Die Verbindung von Judentum und Sozialismus wird in Landauers Vortragsnotizen mit dem Titel *Sozialismus und Judentum* noch deutlicher, hier notierte er sich: „die einen werden vor allem die jüdische Gemeinschaft schaffen und in ihr den Sozialismus begründen oder propagieren wollen […] Die anderen werden das Gefühl des Galuth, der Einsamkeit, der Besonderheit, der Sehnsucht, das ihnen Judentum und Sozialismus heißt, zu einer Einheit verbinden: den Sozialismus leben, wird ihnen dasselbe sein wie ihr Judentum leben."[46] Die *Galut* ermöglicht es erst, Judentum und Sozialismus gemeinsam zu denken, denn sie streben nach demselben: Einheit und Gerechtigkeit.[47] Buber schrieb über seine Idee des *Urjuden:*

„Urjude aber nenne ich den, der in sich der großen Kräfte des Urjudentums bewußt wird und sich für sie, für ihre Aktivierung, für ihr Werkwirken entscheidet."[48] Dieses *Urjudentum* ist das lebendige Judentum und für Landauer sind diejenigen, die Judentum und Sozialismus verbinden, lebendige Jüdinnen:Juden. Diese Verbindung sah Landauer nur im Exil im Entstehen und er sah in der *Galut* einen Grund für diese Entwicklung. Das allerdings stellte Bubers Begriff des *Urjuden* auf den Kopf, denn für Buber muss die Erneuerung in *Eretz Israel* enden, für Landauer war dies nicht zwangsläufig der Fall. Landauer bezog sich in seinem Text auch auf eine der Kernideen von Bubers *Reden*, als er über die Gruppe der Jüdinnen:Juden, die Judentum und Sozialismus verband, schrieb, „dass Ihnen als Juden wie als Sozialisten auferlegt ist, die Einheit, die Gerechtigkeit zu verlangen."[49] Buber behauptete, dass dieses Streben nach Einheit Juden schöpferisch gemacht hätte und sie, aus dem Verlangen nach Einheit heraus, nicht nur die messianische Idee, sondern auch die Idee einer „All-Gerechtigkeit" geschaffen hätten, also einer umfassenden Gerechtigkeit, die auch Nichtjüdinnen:Nichtjuden einschlösse.[50] Es wird deutlich, dass Landauer und Buber dieselbe Idee beanspruchten, darüber hinaus reformulierte Landauer in seinem Artikel Bubers Forderung nach einer Erneuerung des Judentums.

In seiner zweiten Rede unterschied Buber klar zwischen *normalen* Völkern und dem jüdischen Volk, welches anscheinend seinen Weg verloren habe.[51] Landauer führte in seinem Artikel weiter aus, dass Juden durch den Sozialismus sich den

45 Landauer, Judentum und Sozialismus, S. 348.
46 Landauer, Sozialismus und Judentum, S. 350, Herv. i. O. Zur Einordnung der Notiz siehe Delf, Dichter, Ketzer, Außenseiter, S. 263.
47 Landauer, Judentum und Sozialismus, S. 348.
48 Buber, Drei Reden, S. 53.
49 Landauer, Judentum und Sozialismus, S. 348.
50 Buber, Drei Reden, S. 47.
51 Buber, Drei Reden, S. 35–36.

realen Dingen zuwenden könnten, Sozialismus wird durch Landauer als eine Möglichkeit der Erneuerung eingebracht. Obwohl, so Landauer, es in seiner Zeit keine Einheit bei den Ideologien geben kann, „haben [wir] dafür Positives im *Gefühl.*“[52] Man wisse, wie sich Menschen untereinander verhalten sollten in Gesellschaft und Wirtschaft. Deshalb muss man handeln, beginnen sich anders zu verhalten, um eine soziale Revolution zu ermöglichen.[53]

Dieser Drang zur *Verwirklichung* wird auch von Buber in seiner dritten Rede postuliert: Das lebendige Judentum, das für Buber ein geistiger Prozess ist, verwirklicht sich selbst nur durch das Streben zur Verwirklichung der drei von Buber identifizierten Tendenzen des Judentums: die Idee der Tat, die Idee der Einheit und die Idee der Zukunft.[54]

Am Ende seines Artikels allerdings gibt Landauer zu, dass es möglich sei, dass ein sozialistisches Leben in einem *gemischten* Volk scheitert und, dass es sich dann „bei den sozialistischen Versuchen als Allerdringlichstes herausstellen [würde], dass das Recht auf unsere Arbeit doch nur wird verwirklicht werden können unter uns.“[55] Wiederum in den Notizen zu seinem fast gleichnamigen Vortrag wird Landauers Anliegen deutlicher, dort schrieb er: „Ich versuch’s einmal hier – Werd’ ich alt genug, stellt sich vielleicht heraus: unmöglich – Imponderabilien – nur unter Juden – Dann also—“.[56] Einerseits zeigt sich Landauers primärer Ort, das Deutsche Kaiserreich, andererseits lässt Landauer es offen, ob ein *rein* jüdisches bzw. zionistisches Gemeinwesen nicht vielleicht doch die Lösung wäre. Landauer ist also am Ende seines Artikels wieder nah bei Buber, der jedem Volk eine Aufgabe zuspricht und der für eine Erneuerung des Judentums warb, das eine homogene Gruppe entstehen lassen sollte. *Judentum und Sozialismus* liest sich denn auch als Landauersche Kurzfassung von Bubers *Reden*, obwohl sich Spuren von Dissonanzen zeigen.

Eine offene Frage bleibt allerdings, inwieweit Landauer sich in seiner Argumentation auf sein Publikum einließ; der Vortrag bzw. die Vorträge wurden vor zionistischem Publikum gehalten, der Artikel erschien in einer zionistischen Zeitschrift. Landauer war ein situativer Denker, es besteht also die Möglichkeit, dass sich Landauer besonders mit seiner letzten Bemerkung auf das jeweilige Publikum einstellte und einen Zugang zu seiner Idee des Sozialismus offen halten wollte oder, in anderen Worten, um anschlussfähig zu bleiben.

---

52 Landauer, Judentum und Sozialismus, S. 349.
53 Landauer, Judentum und Sozialismus, S. 349.
54 Buber, Drei Reden, S. 71, S. 73.
55 Landauer, Judentum und Sozialismus, S. 349.
56 Landauer, Judentum und Sozialismus, S. 351.

Sind das Ketzergedanken? (1913)

Die Beziehung zwischen *Sind das Ketzergedanken?* und den *Drei Reden über das Judentum* wurde schon von vielen Forschern erkannt. Normalerweise wird Landauers Essay als der wichtigste Beleg für Landauers Zugehörigkeitsgefühl zum Judentum verstanden.[57] Insbesondere Landauers Verständnis von pluralen Zugehörigkeiten, die Identität konstituieren, wird in der Forschungsliteratur diskutiert.[58] Dazu sollte betont werden, dass es lange Zeit nicht bemerkt wurde, dass sich Landauer in seinen *Ketzergedanken* von *Judentum und Sozialismus* distanzierte. Es scheint anderen Autor:innen nicht relevant genug gewesen zu sein, doch ist es wichtig, um die Beziehung der Texte zueinander und Landauers Positionsveränderung zu bestimmen. Landauer schrieb:

> Die starke Betonung der eigenen Nationalität, auch wenn sie nicht in Chauvinismus ausartet, ist Schwäche. Schreibt ein Deutscher über die Romantik oder den Sozialismus oder die Erhaltung der Energie, so schreibt er eben über die Romantik oder den Sozialismus oder die Erhaltung der Energie. Der bewusste Jude schreibt über Romantik und Judentum, über Sozialismus und Judentum, über die Erhaltung der Energie und das Judentum und auch noch über das Radium und das Judentum […].[59]

Seine Ironie kann hier leicht erkannt werden, ebenso sein Verweis auf seinen eigenen Artikel vom Jahr zuvor. Vor allem ist auch das Publikum der *Selbstwehr* im Großen und Ganzen dieselbe Zielgruppe wie die des Bandes *Vom Judentum:* Junge jüdische kulturzionistisch orientierte Akademiker:innen. Andere wie Bernd Witte und Hanna Delf wiesen darauf hin, dass der Titel *Sind das Ketzergedanken?* auch auf die Herausgeber des Bandes und deren Verständnis von Nationalismus zielte und Landauers Kritik ankündigte.[60] Darüber hinaus unterstreicht Elke Dubbels Land-

---

57 Siehe dazu beispielsweise Altenhofer, Tradition als Revolution; Kauffeldt, Tradition und Utopie; Kauffeldt, Zur jüdischen Tradition im romantisch-anarchistischen Denken Erich Mühsams und Gustav Landauers; Kauffeldt, Jüdische Tradition und revolutionärer Geist. Gustav Landauer zum Beispiel; Schmidt-Bergmann, Kontinuität und Bruch; Witte, Zwischen Haskala und Chassidut; Wolf, Einleitung; Stern, Einblicke.

58 U. a. bei Lunn, Prophet of Community, S. 270 – 271; Holste, Der Forte-Kreis (1910 – 1915), S. 233; Stern, Einblicke, S. 63; Kauffeldt, Tradition und Utopie, S. 154; Kauffeldt, Zur jüdischen Tradition im romantisch-anarchistischen Denken Erich Mühsams und Gustav Landauers, S. 184; Dubbels, Figuren des Messianischen, S. 269; Wolf, Einleitung, S. 42 – 43; Shumsky, Prager Zionismus, S. 170; Gordon, Hans Kohn, S. 49.

59 Landauer, Sind das Ketzergedanken?, S. 364.

60 Bernd Witte verweist auf den Titel und jede Form des Nationalismus, Witte, Zwischen Haskala und Chassidut, S. 38; Hanna Delf verweist direkt auf die Herausgeber, Delf, Prediger in der Wüste, XLV.

auers Selbstkritik als etwas häretisches, ketzerisches. Sie zeigt Landauers Transformation von einer nicht ganz überzeugten Affirmation von Bubers *Reden,* hin zu einer emphatischen Ablehnung von Nationalismus im Allgemeinen und einem jüdischen Nationalismus im Besonderen.[61]

Eines von Bubers Leitmotiven in seinen *Reden* ist *Einheit*, besonders das Streben nach Einheit und die Idee der Einheit. Paul Mendes-Flohr hat schon 1978 angemerkt, dass Einheit tatsächlich nicht nur ein Leitmotiv der *Reden* war, sondern insgesamt von Bubers Werk in dieser Zeit.[62] In den *Reden* ist Einheit beispielsweise die Lösung für ein Schisma in den Juden: „Das Judentum ist nicht einfach und eindeutig, sondern vom Gegensatz erfüllt. Es ist ein polares Phänomen."[63] Diese *Polarität* habe das Streben nach Einheit erschaffen: „Nirgends hat sie [die Polarität] etwas so Ungeheures, so Paradoxes, so Heroisches, so Wunderbares geschaffen wie dieses Wunderbare: das Streben der Juden nach Einheit."[64] Das Streben nach Einheit schuf außerdem Messianismus und Sozialismus; Buber deduzierte Sozialismus aus dem Messianismus.[65] Folgt man Bubers Argument, ist das Streben nach Einheit der wichtigste Teil der Aufgabe des Judentums.

Landauer betonte in seinem *Judentum und Sozialismus* ebenfalls die Einheit, doch in seinen *Ketzergedanken* sprach Landauer wenig von Einheit. Landauer schrieb vielmehr, dass Menschen, die ein gemeinsames Ziel haben und eine Zugehörigkeit zueinander fühlen, eine Einheit zwischen ihnen spüren würden. Dies ist allerdings ein Hinweis auf Landauers *Geist.*[66] Was dieses gemeinsame Ziel ist, drückte Landauer nicht explizit aus, doch aus dem Kontext wird mehr als deutlich, dass er den Sozialismus meinte. Dennoch, es gibt in Landauers Text keine starke Betonung von Einheit, eher hebt er auf Pluralität ab. Diese Vielfältigkeit ist wichtig für ihn, wenn er beispielsweise über seine *als-ob-Nation*, was dasselbe wie in den Jahren zuvor sein *neues Volk* war, und deren Mitglieder schrieb, dass diese „das Beste [nehmen], was sie von ihrer alten Nationalität fühlen mit in diese neue auf."[67] Die Nationalität als Identitätsaspekte einer Person ist nicht das einzige Beispiel, bei dem sich Landauer von Bubers Forderung nach Einheit abwendete. Die Einheit innerhalb eines Individuums und von Völkern bestritt Landauer vehement: „[I]ch akzeptiere den Komplex, der ich bin, und hoffe noch vielfältiger eins zu sein als ich

61 Dubbels, Figuren des Messianischen, S. 266 – 268.
62 Mendes-Flohr, Von der Mystik zum Dialog, S. 72 – 77.
63 Buber, Drei Reden, S. 37.
64 Buber, Drei Reden, S. 41.
65 Buber, Drei Reden, S. 47, S. 94.
66 Landauer, Sind das Ketzergedanken?, S. 365.
67 Landauer, Sind das Ketzergedanken?, S. 365.

weiß."[68] Landauer erfuhr die verschiedenen Aspekte seiner Identität als fruchtbare und positive Gemeinschaft und nicht als Schisma.[69] Darüber hinaus kritisierte Landauer diejenigen, die „unsereins beibringen zu wollen, wir seien eine Halbheit und ein Mischlingsprodukt und müssten uns in Demut vor den östlichen Juden, den wahren Juden, beugen."[70] Eine Kritik, die sich auch gegen Buber wandte. Landauer war sich sicher, dass sein benutztes *wir* auch in den osteuropäischen Jüdinnen:Juden, in ihrer Diversität und Einzigartigkeit noch *Vielfältige* erkennen würden.[71] Für Landauer trugen Jüdinnen:Juden ihre Nachbarn – also Nichtjüdinnen:Nichtjuden – in sich, sie brauchen also gar keine Staaten (was er damit als nichtjüdische Idee markierte) und noch wichtiger, „diese Nachbargenossenschaft ist Friede und Einheit in jedem, der ein Ganzer ist und sich zu sich bekennt."[72] Es wird deutlich, dass Landauer die Bubersche Idee von Einheit nicht teilte. Für Landauer liegt die Stärke seines erhofften werdenden Volks auf der Fähigkeit sich zu einer Einheit in Vielfalt zu verpflichten, so wie er sie in sich selbst spürte.

Martin Buber nutzte ein Konzept des *Blutes*, um Jüdinnen:Juden von Nichtjüdinnen:Nichtjuden zu trennen, eine Distinktion, die Landauer in seinen *Ketzergedanken* zurückwies.[73] In seiner ersten Rede etablierte Buber nicht nur den Cha-

---

68 Landauer, Sind das Ketzergedanken?, S. 367.

69 Landauer, Sind das Ketzergedanken?, S. 366–367.

70 Landauer, Sind das Ketzergedanken?, S. 367.

71 Landauer, Sind das Ketzergedanken?, S. 367.

72 Landauer, Sind das Ketzergedanken?, S. 368.

73 Bubers Verwendung der Begriffe und Ideen des Blutes und der Blutsgemeinschaft sind in der Forschung unterschiedlich gedeutet und eingeordnet worden. In seinem Vortrag *Durch Absonderung zur Gemeinschaft* sprach Landauer von Blut, Ahnen und Gemeinschaft, diese nutzte er allerdings im Sinne seines im Entstehen begriffenen Geschichtsverständnisses. Buber scheint sich in seinen Reden auf Landauer zu beziehen, ihn aber fehlzuinterpretieren. Buber missverstand Landauers Referenzrahmen der Begriffe und übertrug die Begriffe in die (kultur-)zionistische Debatte, die zu dieser Zeit allerdings von rassischen Diskursen geprägt war. Damit hallt zwar in Bubers Reden Landauers Idee einer Verbindung von Vergangenheit und Gegenwart nach, doch nutzte Buber Blut als Symbol und dachte in rassischen Begriffen. Für den geistesgeschichtlichen Kontext siehe Lunn, Prophet of Community, besonders Kapitel 3: The Consolations of Mysticism; Vogt, Subalterne Positionierungen; für den direkten Kontext von *Durch Absonderung zur Gemeinschaft* siehe Hinz, Mystik und Anarchie; für den Text selber siehe Landauer, Durch Absonderung zur Gemeinschaft (1900/1901).

Siehe zu diesem Argument auch Samuel Brody, der genau darauf verwies: „Despite his invocation of blood, however, Landauer nowhere mentions the nation as the exemplar of the community he means, let alone the race. Although Landauer does mean that one bears one's ancestry and social customs within oneself as a powerful influence, this sense does not carry with it any kind of hierarchy of ancestries; there is no pseudoscientific racialism here and no injunction against unnatural mixing of heritages. Landauer has not departed from anarchism to embrace völkisch racialism; he attempted to deepen his anarchism by rooting it in a richer conception of subjectivity.

rakter seiner Blutsgemeinschaft, sondern auch, dass das Innerste eines Menschen bestimmt sei von Blut:

> Er fühlt in dieser Unsterblichkeit der Generationen die Gemeinschaft des Blutes, und er fühlt sie als das Vorleben seines Ich, als die Dauer seines Ich in der unendlichen Vergangenheit […] die Entdeckung, daß die tiefsten Schichten unseres Wesens vom Blute bestimmt, daß unser Gedanke und unser Wille zu innerst von ihm gefärbt sind […] das Blut ist die Welt der beeindruckbaren, beeinflußbaren Substanz.[74]

Es ist diese Substanz, die für Buber wichtiger ist als die drei konstanten Elemente, die er für ein Zugehörigkeitsgefühl bestimmte: Heimat, Sprache und Sitten.[75] Buber differenzierte zwischen diesen Elementen und der Substanz in den Menschen; für ihn war es wichtig, dass Personen ihre Zugehörigkeit mit denjenigen spüren, die dieselbe Substanz besitzen und nicht mit solchen, die dieselben konstanten Elemente teilen.[76] Das isolierte Jüdinnen:Juden von anderen durch Blut. Landauer könnte nicht stärker widersprechen, da er seine werdende *als-ob-Nation* bzw. sein *neues Volk* als ein Phänomen verstand, das für Menschen aller Völker offen sei und deshalb nach Einheit in Vielfalt strebte. Diese Einheit in Vielfalt meint, dass das verbindende Glied zwischen den Menschen seines *neuen Volkes* ihr Zusammengehörigkeitsgefühl und ihr gemeinsames Ziel sei. Sie müssten also keine homogene soziale Gruppe sein. Dies wäre nach Landauers Vorstellung weder wünschenswert noch möglich, da Individuen selbst schon aus zahlreichen Identitätsfacetten bestünden. Dies steht in starkem Widerspruch zu Bubers Idee einer exkludierenden und homogenen Nation.

Buber, however, meeting Landauer at a moment of transition from active politics to philosophical contemplation, may not have recognized the particular relationship that Landauer saw between his mysticism and his anarchism. In his attempt to apply Landauer's insights in the speeches on Judaism, he would skirt the line of racialism, as in his outlandish claims that the Jew's motor function differ from this of the Gentile, or that the Jew experiences time more keenly than space. This suggest that as late as 1916, when the second Drei Reden were published as Vom Geist des Judentums, Buber failed to appreciate significant elements of Landauer's thought, and he would continue to do so until their clash over the Great War." (Brody, Theopolitics, S. 30 – 31, Herv. i. O.). Für die Diskussion um Bubers Konzept des Blutes hebt sich die ältere Forschung eher mit Verständnis und Erklärungen ab, während die jüngere Forschung kritischer ist. Für diese Debatten siehe exemplarisch Gordon, Hans Kohn, S. 39, S. 41, Herv. i. O.; Shumsky, Prager Zionismus, S. 160, S. 162; Friedman, Early Years, S. 132; Schaeder, Martin Buber, S. 101.

74 Buber, Drei Reden, S. 19.

75 Buber, Drei Reden, S. 17.

76 Buber, Drei Reden, S. 19.

Ein weiterer Unterschied zwischen den beiden ist ihre jeweilige Idee von Hierarchie innerhalb dessen, was Buber *Polarität* nannte, oder in anderen Worten Bubers, ihre persönliche *Judenfrage.* Obwohl Buber anerkannte, dass Jüdinnen:Juden individuell und als Volk eine *Mischung* seien, also aus unterschiedlichen Identitätsfacetten bestünden, war es für Buber wichtig zu entscheiden, welcher Teil des Selbst über den anderen herrsche – das ist es, was Buber die persönliche *Judenfrage* nannte.[77] Landauer opponierte gegenüber der Idee einer Superiorität des *Jüdischen.* An seinem eigenen Beispiel stellte er heraus, dass es für ihn keine Abhängigkeiten und kein hierarchisches Gefälle zwischen seinem *Deutschtum* und seinem *Judentum* gebe. Landauer betrachtete diese beiden Teile seines Selbst als wichtig, vor allem sieht er sie „[w]ie zwei Brüder, ein Erstgeborener und ein Benjamin, von der Mutter nicht in gleicher Art, aber im gleichen Maße geliebt werden […]".[78] Landauer erfreute sich an ihrer Kameraderie und konnte sich nicht vorstellen, dass einer dem anderen überlegen sei oder über den anderen herrsche.

Liest man Bubers *Reden*, gibt es keinen Zweifel, dass Juden ein Volk bzw. eine Nation konstituieren. Für Buber ist die jüdische Nation durch Blut bestimmt und so von anderen unterschieden. Jüdinnen:Juden sollen, nach Buber, dem *Jüdischen* ihrer Identität die Vorherrschaft überlassen. Insgesamt zeigt sich, dass Bubers Verständnis von Nation exklusiv und deterministisch ist, eine spezielle Nationalität soll den Primat innerhalb eines Menschen darstellen; im besten Fall gäbe es ein homogenes Judentum. Landauer sieht das Jüdische nicht abgeschottet oder abgeschlossen, sondern in einer Interaktion mit anderen Identitätsmerkmalen. Ein Teil dieser Merkmale ist für Landauer auch das Streben zum Sozialismus. Darauf gibt zum einen Landauers politisches Leben einen Hinweis und zum anderen schrieb er in den *Ketzergedanken:* „je mehr wir bewusste Juden werden, die unter Judentum unser Wesen verstehen, Judentum für uns zusammenfällt mit einer sachlichen Richtung einer Erfüllung zu."[79] Diese objektive Richtung sei der Sozialismus. So ist es einfacher zu verstehen, wieso Landauer die Exklusivitätsansprüche Bubers gegenüber einer jüdischen Identität zurückwies. Alle, die sich dem Sozialismus, dem Streben nach Einheit und Gerechtigkeit verschrieben, seien in einem *Geist* geeint, doch die Individuen selbst können sehr unterschiedlich sein. Landauers *neues Volk*,

---

77 Buber, Drei Reden, S. 26 – 27: „Wir wollen und dürfen uns bewußt sein, daß wir in einem prägnanteren Sinne als irgendein anderes Volk der Kultur eine Mischung sind. Aber wir wollen nicht die Sklaven, sondern die Herren dieser Mischung sein. Die Wahl meint eine Entscheidung über die Suprematie, über das, was das Herrschende und was das Beherrschte in uns sein soll […] Dies ist es, was ich die persönliche Judenfrage nennen möchte, die Wurzel aller Judenfragen, die Frage, die wir in uns selbst finden, in uns selbst klären und in uns selbst entscheiden müssen."

78 Landauer, Sind das Ketzergedanken?, S. 366 – 367.

79 Landauer, Sind das Ketzergedanken?, S. 365.

das er in den Texten dieser Zeit auch jüdische Nation nannte, besteht aus Menschen, die „aus allen Nationen kommen und sich eins und neu fühlen […] sie fühlen sich so durch das Band des Geistes verbunden und von denen die nicht mitgehen, getrennt, wie wenn sie eine neue Nation wären."[80] Und weiter:

> Und sie nehmen das Beste, was sie von ihrer alten Nationalität fühlen, mit in diese neue auf. In jedem Volk sind heute entscheidende Trennungen zwischen den Vielen und den Wenigen; und dieser Riss geht durchs Judentum wie durch andere Völker. In der neuen Nation, die im Werden ist, sind freilich eine überwiegend große Zahl Juden; aber diese Juden fühlen sich als Einheit, als einen Bund, der seinen Beruf an der Menschheit zu erfüllen hat; und je mehr sie das in sich spüren um so mehr ist für sie Zion schon lebendig.[81]

Zion ist hier ein Symbol für das Ziel dieser Gruppe. In Landauers Fall ist es plausibel Zion als eine sozialistische Utopie zu verstehen, die mit dem *Geist* und dem Streben hin zu diesem Ideal Wirklichkeit werden soll. Diese Utopie entsteht performativ und wird ebenso am Leben erhalten, durch die sozialen Beziehungen und die sozialen Verhältnisse zwischen den Menschen, also den *Geist.* Für die jüdische Nation bzw. Landauers *neues Volk* ist ein verbindender *Geist* konstitutiv und damit verbindet sich eine Aufgabe, die diese Gruppe in und an der Menschheit zu erfüllen hat.[82] Es wird deutlich, dass Landauers Idee der Nation, auch derjenigen, die er jüdische Nation nannte, grundlegend anders ist als Bubers jüdische Nation, vor allem, da sie offen ist für andere Erfahrungen und ein gewisses Maß an Ambivalenz und Ambiguität toleriert.

Sowohl in den *Drei Reden* Bubers als auch in Landauers Reaktionen stand die Frage nach Identität und Zugehörigkeit im Raum. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts gab es viele Identitätsangebote für Jüdinnen:Juden im Kaiserreich. Nachdem im 19. Jahrhundert durch die Emanzipationsbewegung und Akkulturations- bzw. Assimilationsbemühungen von Jüdinnen:Juden verschiedene religiöse Praxen des Judentums entwickelt wurden, gab es in der Zeit des Kaiserreiches für Jüdinnen: Juden die Möglichkeit sich als liberal bzw. reformerisch, als orthodox oder neoorthodox zu verstehen. Diese Selbstverständnisse drückten sich in unterschiedlichen Gottesdienstabläufen, in Kleidungs- und Lebensstildifferenzen aus. So war es möglich verschiedene jüdische Selbstidentifikationen auszuleben.[83]

80 Landauer, Sind das Ketzergedanken?, S. 364 – 365.
81 Landauer, Sind das Ketzergedanken?, S. 365.
82 Landauer, Sind das Ketzergedanken?, S. 365.
83 Für einen Überblick der Ausdifferenzierung siehe Rosenthal, Gilbert S. u. Walter Homolka: Das Judentum hat viele Gesichter: Die religiösen Strömungen der Gegenwart. Gütersloh 2000. S. 10 – 28; für eine ausführliche Einführung des Prozesses siehe Brenner, Jersch-Wenzel u. Meyer, Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit.

Außerdem war es möglich unabhängig vom eigenen religiösen Selbstverständnis Mitglied im *Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens (CV)* zu sein. Der Verein, 1893 gegründet, stellte den ersten erfolgreichen und mitgliederstarken Verein deutscher Jüdinnen:Juden dar, der sie auch politisch vertrat. Er erweiterte die Möglichkeit eines Zugehörigkeitsgefühls von Jüdinnen:Juden und bestärkte seine Mitglieder zur Bekennung ihres Judentums. Als Mitglied des *CV* war es möglich, sich jüdisch zu fühlen und seinem jüdischen Selbstverständnis Ausdruck zu verleihen und sich dennoch zum deutschen Staat und zum Deutschsein zu bekennen, indem das Judentum klar als religiöser Aspekt wie Christsein definiert wurde.[84]

Der Zionismus, der ebenfalls in dieser Zeit entstand, bildete einen Gegensatz zum *CV.* 1897 wurde die *Zionistische Vereinigung für Deutschland* gegründet und bot Jüdinnen:Juden die Möglichkeit, ihr jüdisches Selbstverständnis in nationalen Begriffen und mit einem säkularen Selbstbild auszudrücken. Der Zionismus fächerte sich in unterschiedliche Strömungen auf wie den politischen und den kulturellen Zionismus. Erstere wollten einen Nationalstaat auf diplomatischem Wege gründen, der es allen Jüdinnen:Juden ermöglichen sollte, einzuwandern, um dort geschützt vor Verfolgung leben zu können. Der kulturelle Zionismus trat für eine Erneuerung jüdischen Selbstverständnisses ein und wollte in Palästina ein kulturelles Zentrum errichten. Erst nach erfolgter Erneuerung des Judentums wären die Jüdinnen:Juden der ganzen Welt bereit, einen jüdischen Staat zu gründen. Der Zionismus zielte darauf, das jüdische Exil, die *Galut*, zu beenden.[85]

Eng mit dem kulturellen Zionismus verknüpft war die Bewegung der *jüdischen Renaissance.* Bei dieser *Renaissance-Bewegung,* deren Protagonisten unter anderem Martin Buber und Franz Rosenzweig waren, stand ein kulturelles Verständnis von Judentum im Vordergrund. Jüdinnen:Juden konnten sich so mit der jüdischen Kultur identifizieren, ganz unabhängig von einem religiösen Bekenntnis. Eine Wiederaneignung religiöser jüdischer Traditionen oder Praxen konnte so unabhängig von bestehenden traditionellen Institutionen erfolgen.[86]

In all den skizzierten Identitätsangeboten wurde regelmäßig das Verhältnis von religiösem Erbe bzw. religiöser Tradition und dem modernen Leben ausgehandelt.

---

84 Pulzer, Peter: Die Reaktion auf den Antisemitismus. In: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd. 3: Umstrittene Integration 1871 – 1918. Hrsg. von Steven M. Lowenstein, Paul Mendes-Flohr, Peter Pulzer u. Monika Richarz. München 1997. S. 249 – 277, hier S. 254; Lowenstein, Ideologie und Identität, S. 280 – 281; Barkai, Wehr dich!; Denz u. Gempp-Friedrich, Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens.

85 Lowenstein, Ideologie und Identität, S. 290 – 301; Haumann, Judentum und Zionismus.

86 Mendes-Flohr, Neue Richtungen im jüdischen Denken, S. 334 – 336; Mendes-Flohr, Jüdische Identität.

So entwickelten sich differenzierte und zum Teil fundamental unterschiedliche jüdische Selbstverständnisse.[87]

Die Debatten und Diskussionen, die Buber und Landauer in dieser Zeit führten und speziell Landauers Auseinandersetzung mit Bubers *Drei Reden* spiegeln diesen Prozess der Suche nach Zugehörigkeit wider. Besonders Landauer wog die unterschiedlichen Angebote, die ihm möglich erschienen, in seinen beiden Texten ab. Er demonstrierte dabei auch, dass Identität ein performativer Akt ist, der sich auf unterschiedliche Aspekte beziehen kann und dabei stetig im Fluss ist. So nimmt es nicht wunder, dass Landauer seine eigene Position und sein Selbstverständnis im Hinblick auf Bubers *Reden* hinterfragte und sich neu positionierte. So wurden die Unterschiede zwischen den beiden deutlicher.

Das Verständnis von Exil, *Galut*, markiert einen weiteren Unterschied von Buber und Landauer. Für Buber war die Ära vor der *Galut* schöpferisch, die Zeit des Exils hingegen eine „Epoche der unproduktiven Geistigkeit […]“.[88] Für Buber und die meisten anderen Zionist:innen seiner Zeit war die *Galut* etwas Negatives. Zum einen verband Buber das Exil mit dem Verlieren des „natürlichen Ortes“ für Juden und damit zusammenhängend auch, dass es „keine einheitliche Sprache- und Lebensgemeinschaft“ mehr gäbe; daran schloss sich ebenfalls die Infragestellung der Existenzberechtigung von Juden als Volk durch Nichtjuden sowie „aus seiner eigenen Mitte“ an.[89]

Landauer auf der anderen Seite betrachtete das Exil als Ort seines Handelns und den Ort der Mission des Judentums in der Menschheit. Hier werde die Erneuerung geschehen, denn vielfältige Zugehörigkeitsgefühle und Identitätsfacetten von Jüdinnen:Juden ermöglichten diesen, ihre Aufgabe in und an der Menschheit zu erfüllen.[90] Für Landauer ist es dasselbe „auf den Messias in Verbannung und Zerstreuung zu harren und der Messias der Völker zu sein.“[91] Damit verwies Landauer auf Bubers letzte Worte in den *Reden:* „Bereit sein heißt: bereiten.“[92] Als Volk ohne eigenen Nationalstaat wäre das jüdische Volk prädestiniert dafür, exemplarisch zu zeigen, dass ein Volk keinen Staat benötige, um sich als Volk zu konstituieren. Zu-

87 Schulte, Christoph (Hrsg.): Deutschtum und Judentum: Ein Disput unter Juden aus Deutschland. Stuttgart 1993.

88 Buber, Drei Reden, S. 49.

89 Alle drei Zitate Buber, Drei Reden, S. 36; im Zusammenhang liest es sich wie folgt: „Nicht so ein Volk wie das jüdische, das seinen natürlichen Ort seit Jahrtausenden verloren hat, keine einheitliche Sprach- und Lebensgemeinschaft mehr besitzt und dem immer wieder die Frage nach der Berechtigung des Daseins und nach der Notwendigkeit seiner Erhaltung entgegengehalten wird, – entgegengehalten wird auch aus seiner eigenen Mitte.“

90 Landauer, Sind das Ketzergedanken?, S. 366 – 367.

91 Landauer, Sind das Ketzergedanken?, S. 366.

92 Buber, Drei Reden, S. 102.

gleich lesen sich Landauers Worte als Lob des Exils, denn dieses ermögliche die Erfüllung des *jüdischen Amts*, da sie in den nichtjüdischen Völkern verstreut lebten, könnten sie überall mit positivem Beispiel vorangehen und mehr Menschen für das Ziel, den Sozialismus, mobilisieren. Das Ziel, die Menschheit zu erlösen, teilten die beiden Denker, doch scheint es, als ob Landauer Jüdinnen:Juden und *Judentum* als Symbol verstand, wie er es in *Die Revolution* mit dem *Christentum* tat. In diesem Symbol drückte sich der *Geist* aus. Somit löste Landauer Begriffe wie Jüdinnen:Juden und Judentum von ihrem *normalen* Gebrauch. Kompliziert wird es dadurch, dass sich die Adressat:innen selbst als Jüdinnen:Juden, als Zionist:innen oder anderweitig zum Judentum Gehörige verstanden. So lässt sich kaum rekonstruieren, wen Landauer nun tatsächlich ansprach. Versteht man aber *Judentum* als Symbol für Landauers Konzept des *Geistes*, wie er es in den Jahren zuvor mit dem *Christentum* nutzte, werden seine Ausführungen klarer, denn am Ziel eines Sozialismus änderte sich in den Jahren nichts.

Der *Geist* etabliere sich aber erst durch Handlungen und das *Beginnen.* Die Bedeutung von Tat und der Verwirklichung ist sowohl bei Buber als auch bei Landauer stark. Buber konstatierte: „In der Tat offenbart sich ihm [*dem Juden*] der wahre Sinn des Lebens.“[93] Und auch Landauer hob die Wichtigkeit der Verwirklichung hervor: „Man wirkt aus dem Grunde seiner Nationalität heraus für eine Sache, die wohl verschiedene Verzweigungen und Benennungen hat, aber in aller Vielfältigkeit die Sache der Menschheit ist, die zur Wirklichkeit werden soll.“[94] So wichtig dies für Landauer war, scheint es sich gegen Buber zu richten, als Landauer in seiner ersten Zeile der *Ketzergedanken* schrieb: „Ein Kennzeichen unserer Zeit ist, dass vieles im Geiste, aber wenig in Wirklichkeit fertig wird.“[95] Und weiterhin auf Buber zielend: „Vielleicht entspricht sogar dem Mangel an tatsächlicher Durchsetzung eine besondere Regsamkeit des Geistes […]“.[96] Bezieht man Landauers Sätze auf Buber, kann eine Kritik an Bubers lediglich intellektueller und schreibender Tätigkeit herausgelesen werden. Landauer hingegen hatte den *Sozialistischen Bund* gegründet und nahm sich selbst wohl aus dieser Kritik heraus. Landauer ging es darum, sowohl Buber als auch dem kulturzionistischen Kreis um ihn herum aufzuzeigen, dass das Reden über die *Erneuerung des Judentums* nicht genug sei. Vielmehr wollte Landauer einen Weg aufzeigen, wie diese *Erneuerung* vollzogen werden könnte. Der Titel und die einleitenden Gedanken seines Textes waren also gegen die Herausgeber des Bandes *Vom Judentum* gerichtet. Gleichzeitig wollte er eine für ihn notwendige Kritik einbringen, damit die *Erneuerung* nicht auf

93 Buber, Drei Reden, S. 86 – 87.

94 Landauer, Sind das Ketzergedanken?, S. 364.

95 Landauer, Sind das Ketzergedanken?, S. 362.

96 Landauer, Sind das Ketzergedanken?, S. 362.

einen für ihn falschen Weg geführt wurde. Es war sozusagen ein Projekt zur Rettung der Erneuerung des Judentums vor dem homogenisierenden, exkludierenden Nationalismus.[97]

Obwohl Landauer Bubers *Reden* schätzte, wie der Briefwechsel der beiden zeigt, und da sich viele Gemeinsamkeiten finden lassen, sind die Unterschiede nicht zu unterschätzen. 1912 schien Landauer einzuräumen, dass die *Verwirklichung* vielleicht doch nur in einer jüdischen zionistischen Gemeinschaft möglich wäre. Ein Jahr später sprach Landauer hingegen von der *als-ob-Nation* (also seinem schon früher entwickelten Konzept des *neuen Volkes*), die sich aus vielen Individuen verschiedener Völker speise. Dies ist ein wichtiger Unterschied zu Martin Buber. Dort wo Buber über Blut, Partikularität und Separationen von Anderen sprach, hob Landauer Diversität und deren Überlegenheit gegenüber homogenen Ideen hervor.[98]

Der von Landauer im Prager Sammelband publizierte Artikel *Sind das Ketzergedanken?* traf offenbar ins Schwarze. Hans Kohn gefiel der Text nicht, er hätte Landauers *Martin Buber* passender gefunden.[99] Am 11. September 1912 fragte Buber bei Landauer an, ob dieser nicht einen Artikel für die Sondernummer der *Neuen Blätter* über ihn schreiben würde – Buber empfahl der Redaktion ausdrücklich Landauer als Autor.[100] *Martin Buber* ist ein Zeugnis der Freundschaft dieser beiden Denker und ein lobendes Porträt.

In dem Artikel schrieb Landauer vor allem über die *Legende des Baalschem*, die *Geschichten des Rabbi Nachman*, die *Drei Reden über das Judentum* und *Daniel. Gespräche von der Verwirklichung.* Für Landauer waren dies Bubers wichtigste Texte und machten diesen zum „Apostel des Judentums vor der Menschheit“, denn er habe ausgesprochen, was es bedeute Jude zu sein.[101] Landauer porträtierte Buber als einen Erneuerer des Judentums, der dessen Wesenskern erfasst und aus der Tradition herausgearbeitet habe. Sodass es nun möglich sei, sich positiv auf dieses Judentum zu beziehen, denn bis dahin schien das Judentum durch äußeren Druck hauptsächlich negative Züge getragen zu haben, die das eigentliche Judentum verdeckten.

---

97 Pointiert geht Stefan Vogt auf diesen Antinationalen Nationalismus ein, wobei er Landauer keine bedeutende Rolle einräumt, siehe Vogt, Stefan: Robert Weltsch and the Paradoxes of Anti-Nationalist Nationalism. *Jewish Social Studies* 16, Nr. 3 (April 2010). S. 85 – 115.

98 Landauer, Sind das Ketzergedanken?, S. 368.

99 Hans Kohn an Martin Buber, 18.07.1913, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 376.42.

100 Martin Buber an Gustav Landauer, 11.09.1912, in: Schaeder, Bubers Briefe, Bd. 1: S. 312.

101 Landauer, Gustav: Martin Buber. In: Philosophie und Judentum. Ausgewählte Schriften. Bd. 5. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2012. S. 351 – 362, hier S. 351.

> Und für Juden und Nichtjuden ist das Bild des jüdischen Wesens anders geworden. Das Verstandesmäßige, das Scharfe, Spitze, Stechende, das Witzige, Kritische, Zersetzende, das Gewandte und in alle Formen sich Schmiegende hatte man für jüdisch gehalten, so dass, da das alles nur Reaktion und Negation war, wie sie jedes Volk und jeder Teil eines Volkes annimmt, wenn sie in Unterdrückung und Empörung gedrängt werden, das jüdische Volk das einzige zu sein schien, das Züge des Positiven nicht aufwies […] Das was er [Martin Buber] jüdisches Wesen nennt, im Laufe von Jahrtausenden immer nur an wenigen in Fülle hervorgetreten ist und durch sie auf Volk und Menschheit gewirkt hat, ist gewiss kein Einwand gegen den Blick, den er in die Zeiten tut, und gegen die Erneuerung, die er kündet: denn so stehen alle Völker in der Geschichte da und schreiten ihren neuen Geschicken zu.[102]

Buber schaffe es, aus der Vergangenheit etwas für die Gegenwart zu gewinnen. „Nie ist er Historiker oder Alexandriner, immer erlebt und gestaltet er das Einstmalige als ein Heutiges und als ein Ewiges."[103] Hier zeigt sich unter anderem die Verbindung von Revolution und Landauers Verständnis von Geschichte als etwas Gegenwärtigem: Vergangenheit muss etwas für das Heute bereit halten, sonst wird sie vergessen. Deshalb stellte er diesen Aspekt bei Buber heraus, dieser sei „in den magischen Kreis einer Überlieferung eingetreten und hat aus Trümmern und Entstellungen ein Ganzes und Neues gegossen."[104]

Martin Buber gibt ebenfalls einen Hinweis auf Landauers Veränderung bezüglich Bubers *Drei Reden*, über den Autor Buber schrieb Landauer: „Und solche Leser braucht er, die mit sich selber festhalten, was ihnen geboten wird; die nicht bloß so träumerisch und hinschwimmend oder sich zärtlicher Massage überlassend mit den Augen, sondern die fest und ordnend und unterscheidend, wie laut lesen und dem Rhythmus des Sprechers mit dem eigenen Tempo erwidern."[105] Die *Ketzergedanken* waren eine solche Erwiderung.

Nachdem im Februar 1912 *Judentum und Sozialismus* erschien und Landauer im Jahr darauf mehrere Texte mit Bezug zum Judentum veröffentlichte, ist die Chronologie entscheidend: Landauer las zwischen seinem Artikel in der *Selbstwehr* (1912) und seinen *Ketzergedanken* (1913) Bubers Manuskript des Buches, das dieser gerade zur Veröffentlichung bringen wollte: *Daniel. Dialoge über Verwirklichung.* Der Text *Martin Buber* (1913) entstand also am Ende dieser Reihe vor den *Ketzergedanken* und im Wissen um das Manuskript des *Daniels.* Wie aus dem Briefwechsel zwischen Landauer und Buber hervorgeht, kommentierte Landauer das *Daniel*-Manuskript sogar. Die Briefe zeigen aber noch mehr: Buber arbeitete schon 1912 am *Daniel* und Landauer las die einzelnen Teile des Buches in den Monaten Juli bis

102 Landauer, Martin Buber, S. 351–352.
103 Landauer, Martin Buber, S. 352.
104 Landauer, Martin Buber, S. 352.
105 Landauer, Martin Buber, S. 356.

Oktober 1912 und gab Ratschläge zu Inhalt und Form.[106] Obwohl Landauer das *Daniel*-Buch sehr lobte, dürfte es in diesem Zusammenhang nicht relevant sein, denn es ist, wie Dominique Bourel und Paul Mendes-Flohr übereinstimmend in ihren Buber Biografien schreiben, kein *jüdisches* Buch.[107] Die Dialoge im *Daniel* sind eher nietzscheanisch geprägte Überlegungen, die „sich offensichtlich mit dem Problem der Dualität, der Polarität, dekliniert auf vier Ebenen [beschäftigen]: der ontologischen, psychologischen, soziologischen und philosophischen."[108] Ziel dieser Überlegungen war allerdings die *Einheit:* „Buber embarked on the work of clarifying how the task of promoting the essential unity within a world of diversity might be realized."[109]

Es wird deutlich, dass sich Buber zwar in Richtung einer dialogischen Form entwickelte, das Buch *Daniel* ist als Zwiegespräch aufgebaut, doch zielte Buber inhaltlich noch immer auf die *Einheit.* Dies wird auch Gustav Landauer bewusst gewesen sein. Buber kannte sicherlich den Artikel *Judentum und Sozialismus* ebenso wie die Kommentare zu seinem *Daniel.* Man könnte daher vermuten, dass es nicht nur freundschaftliche Bande war, die Buber dazu anhielt, Landauer, wie er ihm am 11. September 1912 per Brief berichtete, den *Neuen Blättern* als Autor für dessen Würdigung vorzuschlagen.[110] Vielmehr ließe sich vermuten, dass Buber trotz der lobenden Worte in den Briefen Landauers Kritik wahrnahm und Landauer durch den Auftrag, eine Würdigung zu schreiben, dazu bringen wollte, positive Aussagen zu seinem Werk zu veröffentlichen, hinter die Landauer nicht zurückkönne. Damit hätte sich Buber in gewisser Hinsicht gegenüber einer möglichen Kritik Landauers immunisieren können.

Darüber hinaus scheint es plausibel das oben genannte Zitat aus Landauers *Martin Buber* heranzuziehen und zu konstatieren, dass es wohl dieses Mitdenken, Mitlesen, Mitsprechen war, das Landauer als konstruktiven Beitrag für das Werk Bubers und eines solchen Denkers für würdig hielt. Vor dem Hintergrund dieser Motivation ist Landauers Warnung vor dem Nationalismus und der exklusiven Einheit in seinen *Ketzergedanken* zu lesen. Buber und die *Bar Kochbaner* brauchten keine Ermunterung, sondern sie brauchten kritisches Mitdenken und Mitsprechen, um ihre Gedanken und Ideen konstruktiv weiter gestalten zu können. Landauer wollte vor der Gefahr eines exkludierenden Nationalismus warnen.[111] Obwohl

106 Buber, Lebensgang, 1929; Mendes-Flohr, Martin Buber, S. 73 – 74.

107 Bourel, Martin Buber, S. 193; Mendes-Flohr, Martin Buber, S. 77.

108 Bourel, Martin Buber, S. 193.

109 Mendes-Flohr, Martin Buber, S. 73.

110 Martin Buber an Gustav Landauer, 11.09.1912, in: Schaeder, Bubers Briefe, Bd. 1: S. 312.

111 Im Landauer Archiv der israelischen Nationalbibliothek finden sich zwei Hefte Landauers mit dem Titel Nationalitätenproblem, die in der bisherigen Forschung – auch in dieser Arbeit – bisher

Landauer in seiner Würdigung ausschließlich positiv über Buber sprach, gab es zwischen den beiden auf dieser sachlichen Ebene eine Spannung. Diese ist allerdings nicht in ihrem Briefwechsel besprochen worden, wahrscheinlich klärten sie dies, wie so vieles, in einem persönlichen Gespräch.

Einmischungen und die *Freistatt-Debatte*

In den Jahren 1911 bis 1913 mischte sich Landauer immer wieder in die politische Diskussion seiner Zeit ein. Vor allem in der von ihm selbst herausgebrachten Zeitschrift *Sozialist* erschienen viele Artikel zum Zeitgeschehen – schließlich war dies Teil seiner Brotarbeit. Seine Artikel beschäftigen sich mit sehr unterschiedlichen Themen. Schwerpunkte jener Zeit waren zum einen die Diskussionen um seinen *Aufruf zum Sozialismus.* Hier reagierte er auf Rezensionen oder Kommentare zu seinem Buch. Zum anderen ist die Antikriegsagitation sehr präsent, Landauer schrieb gegen einen Krieg an, den er heraufziehen sah. Gleichzeitig brachte sich Landauer in kulturzionistische bzw. Debatten um Zugehörigkeit ein, dabei kam er immer wieder auf seine Positionen zu Judentum und Sozialismus zurück.

Abgesehen von Landauers *Aufruf zum Sozialismus* war 1911 vor allem ein Artikel besonders interessant: *Gott und der Sozialismus*, ein Artikel in drei Teilen, die am 15. Juni, 1. Juli und 15. Juli im *Sozialist* publiziert wurden.[112] Der Artikel war eine ausführliche Erwiderung auf die Besprechung von Landauers *Aufruf* durch Johannes Nohl.[113] Die Rezension Nohls wurde ebenfalls im *Sozialist* gedruckt. Landauers Erwiderung hatte sich allerdings gewaschen und kann als Verriss von Nohls Rezension, wenn nicht sogar von Nohls inhaltlichen Positionen angesehen werden. Landauer kritisierte die Stilistik Nohls und ging dann auf einen historischen Exkurs, um verschiedene Denker vorzustellen; er schrieb über die Sprachkritik und schließlich über konkrete Aussagen Nohls. Dabei äußerte sich Landauer klar zu seinem Sozialismus, aber auch zu dessen Verhältnis zu *Religion* und *Christentum.* So charakterisierte Landauer das Verhältnis zwischen Sozialismus und dem Transzendenten wie folgt: „[F]ür mich steht der Sozialismus nicht mehr und nicht weniger […] in Verbindung mit Anschauungen und Lehrgebäuden von den letzten Dingen steht mir der Sozialismus, als das Heben der Hand oder des Fußes zu irgendeiner zweckmäßigen Bewegung.“ Und noch deutlicher:

---

unberücksichtigt blieben. Gustav Landauer Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 432 02 129.

112 Zum Text siehe Landauer, Gustav: Gott und der Sozialismus. In: Philosophie und Judentum. Ausgewählte Schriften. Bd. 5. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2012. S. 287–306.

113 Zu Nohl, siehe knapp Landauer, Briefe 1899–1919, Bd. 7: S. 267.

> So hoch steht mir der Sozialismus nicht, so hoch er mir steht, dass ich ihn ans Absolute anbinde; oder aber, so hoch steht mir der Sprachausdruck für das Weltgefühl nicht, dass ich das Wollen für die Lebensordnung der Menschen, für den Sozialismus, von einer Übereinstimmung in diesen Ausdrucksmöglichkeiten abhängig mache. Eine Verbindung besteht ja zwischen allem in der Welt und so auch zwischen Sozialismus und Weltgefühl und seinem Ausdruck […].[114]

Das Absolute ist getrennt vom Sozialismus, da dieser eine irdische Ordnung für und zwischen den Menschen sei. Landauers Sozialismus geht zwar nicht auf das Absolute, bedient sich aber religiöser Sprache. Die folgende Stelle verdeutlicht, dass es die Einheit nicht geben kann: „In unseren Grenzen müssen wir bleiben; damit ist schon gesagt, dass, was die Offenbarung der Seele beschränkt, erst recht gilt [sic!] für jeden Versuch, uns mit Hilfe der Sprache über die Welt der Vielheit und Zweiheit zur Welt der stillen Ewigkeit und Einheit zu erheben."[115] Die Anklänge Bubers werden hier deutlich: Die Welt der Zweiheit, die zur Einheit werden will. Doch Landauer thematisiert in diesem Zusammenhang die Unmöglichkeit mit Sprache die Vielheit zu überwinden. Im weiteren Verlauf des Textes wird seine Nähe zu Buber noch deutlicher:

> Ob es Propheten oder Philosophen oder Dichter tun – Dichter werden sie immer sein. Sie werden immer die Erinnerungen an unsere laute, glitzernde, farbige, bewegte und geteilte Welt, die Erinnerungen an das Verhältnis des einen lieben Ich zum fremden Draußen, die Erinnerungen auch an all unsere Ablehnungen benutzen müssen, um mit mannigfaltigen, einander ablösenden und einschränkenden, stützenden und widerstreitenden Gleichnissen […], also mit lauter wunderschönen Relativitäten vom Absoluten zu sprechen.[116]

Dass Landauer in seinem Text zwischen Religion und Sozialismus unterscheidet wird auch einige Seiten weiter deutlich, schreibt er doch: „Hier ist aber der Ort nicht, weiter von diesen letzten Dingen zu reden. Vom *Sozialismus* ist ja doch eigentlich die Rede; also von ganz etwas anderem; von Vorschlägen und Vorsätzen, das Zusammenleben der Menschen, die Grundlagen der Gesellschaft zu ändern."[117] Für Landauer ist die Rede von den letzten Dingen offenbar religiös. Da er seinen Sozialismus davon abhob, verstand er den Sozialismus nicht als fernes paradiesisches Ziel, sondern als im Hier und Jetzt umsetzbar. Später wurde er noch klarer:

> Was ich Sozialismus nenne, ist keine Vollkommenheit. Ich glaube an keine Vollkommenheit und habe solchen Glauben nicht nötig. Nicht von oben, nicht von außen, nicht von unten und

114 Beide Zitate, Landauer, Gott und der Sozialismus, S. 292.
115 Landauer, Gott und der Sozialismus, S. 296.
116 Landauer, Gott und der Sozialismus, S. 296.
117 Landauer, Gott und der Sozialismus, S. 299.

> nicht von innen wird von Menschen und ihrer Gesellschaft je eine Vollkommenheit kommen. Vollkommenheit ist nur in unseren Worten, weil da Gegensätzlichkeit und runde Dinglichkeit ist. Vollkommenheit ist in der Utopie, im Ideal, in der aus Traum und Wort gewölbten Wunderkuppel des Dichters. Gut, im äußersten Sinne des Wortes, kann es zwischen den Menschen nie werden, zwischen keinerlei Menschen; es gibt keine sakramentalen Ehen und keine himmlischen Gesellschaften. Der Sozialismus knüpft nicht ans Absolute an und geht nicht aufs Absolute aus.[118]

Obwohl der Sozialismus für Landauer offenbar nichts mit Religion gemein hat, thematisiert er das Christentum, dem, wie in *Die Revolution,* eine spezielle Rolle zu komme. Landauer meint, dass von Natur aus ein Gefühl solidarischer Einheit zwischen den Menschen herrsche:

> Das Gefühl, dass die Sippe, dann der Stamm, dann das Volk eine solidarische Einheit bildet, ist in der Geschichte entstanden, wiederholt entstanden, hat Höhezeiten und Niedergangszeiten gehabt, ist nie ganz verschwunden gewesen und steht allewege mit Vernunft und Zweckmäßigkeit in genauer Verbindung. Steht überdies in unauflöslicher Verbindung mit unserem natürlichen Wissen um die Einheit der Menschheit im relativen Gegensatz zu allem, was sonst in der Welt ist. Dieses Wissen ist gewiss nicht erst durchs Christentum in die Welt gekommen […] Das Christentum hat dieses Wissen zur starken Sprache gebracht und hat dadurch, dass es dieses Wissen mit tiefen Symbolen und festgefügtem, glänzendem Wahn verknüpfte, eine gewaltige Macht geübt.[119]

Das *Christentum*, so Landauer weiter, hat es ermöglicht, dass im Mittelalter „auf die festen und noch nicht erschütterten Gemeinden, Korporationen und Bünde der vorchristlichen Zeit die Symbole und der Geist des Christentums wirkten.“[120] Dies schaffte die von ihm schon in *Die Revolution* beschriebene Blütezeit im Mittelalter. Doch das Christentum entwickelte sich „immer mehr zu einer Anstalt zur Vorbereitung der Gleichheit im himmlischen Jenseits; auf Erden waltete die Ungerechtigkeit […]“.[121] Christentum wird hier also nicht einfach mit der institutionalisierten Religion identifiziert, denn so folgert Landauer im Anschluss: „Der Sozialismus hat die Aufgabe, das unsinnliche, absolutistische Christentum zu den Sinnen, zur Relativität, zum ganz gemeinen Leben und dadurch zur Erfüllung zu bringen.“[122] Das Christentum, wie Landauer es hier versteht, scheint eher mit der Kirche als Institution am besten verstanden zu werden. Im Gegensatz zum *Christentum,* das zur Erfüllung zu bringen sei. Dieses *Christentum* scheint hier noch immer die Chiffre

---

118 Landauer, Gott und der Sozialismus, S. 301.
119 Landauer, Gott und der Sozialismus, S. 303.
120 Landauer, Gott und der Sozialismus, S. 304.
121 Landauer, Gott und der Sozialismus, S. 304.
122 Landauer, Gott und der Sozialismus, S. 304.

für Landauers *Geistvorstellung* zu sein, ähnlich wie 1907 in *Die Revolution.* So schließt er seine Erwiderung auf Nohl und trennt dabei auch den Sozialismus vom institutionalisierten Christentum (Kirche): „Eines war die Erbauung im Christentum; ein anderes ist die Erbauung des Sozialismus.“[123]

Landauer hatte zu diesem Zeitpunkt schon Bubers *Reden* gelesen, hätte in seinem Artikel also auf das Judentum kommen können. Allerdings sollte nicht vergessen werden, dass Nohl, auf den Landauer reagierte, das Christentum thematisierte und Landauer also genau darauf einging. Es scheint, als ob der Begriff *Christentum*, wie Landauer ihn nutzt, wenig mit der tatsächlichen institutionalisierten Religion Christentum gemein hatte. Ebenso wie später seine Formulierungen zum *Judentum.*

Im Jahr darauf, 1912, finden sich schon mehr Artikel, die Hinweise auf Landauers Thematisierung von Einheit, Gerechtigkeit und Bund zur Herstellung seines Ziels einer gerechten Gesellschaft enthielten. Zu nennen wären die überarbeiteten Leitlinien des von Landauer 1908 gegründeten *Sozialistischen Bundes*, die 1912 erschienen und das Ziel einer sozialistischen Gesellschaft thematisierten, die „ein Bund selbständig wirtschaftender, untereinander in Gerechtigkeit tauschender Gemeinden, deren Individuen im Besonderen frei, im Gemeinsamen freiwillig einig sind.“[124] Hier findet sich also die Einheit als ein freiwilliger Bund Vieler und Gerechtigkeit ist ein zentraler Bestandteil der zukünftigen Gesellschaft.

In der *Frankfurter Zeitung* erschien am 21. April ein Artikel Landauers zum Unglück der Titanic, das sich knapp eine Woche zuvor am 15. April 1912 ereignete. Der Artikel thematisierte eigentlich die positiven Möglichkeiten moderner Technologie, doch kam Landauer auf die Erneuerung zu sprechen, nach der, wie er schrieb, seine Zeit lechze: „Aber so wie die Juden ihr Jubeljahr, wie die Griechen ihre Seisachtheia hatten, so lechzt unsere dürr gewordene Zeit nach der großen Erneuerung des Geistes, wo wieder uralte und echte Beziehungen zwischen den Menschen wird […]“. Landauer verweist hier, wie schon im *Aufruf*, auf das Jubeljahr, also die Neuverteilung des Bodens, und auf die „Erneuerung des Geistes […]“. In Verbindung mit den „uralte[n] und echte[n] Beziehungen zwischen den Menschen […]“[125] ist das Echo von Bubers *Urjudentum* zu hören und ebenso Landauers

123 Landauer, Gott und der Sozialismus, S. 306.

124 Landauer, Gustav: Die Zwölf Artikel des Sozialistischen Bundes (1912). In: Antipolitik. Ausgewählte Schriften. Bd. 3.1. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2010. S. 127–129, hier S. 127.

125 Alle Zitate Landauer, Gustav: Die Botschaft der „Titanic“. In: Antipolitik. Ausgewählte Schriften. Bd. 3.2. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2010. S. 195–200, hier S. 199. Mit dem Begriff *Seisachtheia* (griech. so viel wie Schuldenerlass) wird ein Erlass von Schulden bezeichnet, der 594 v. Chr. in Athen von Solon durchgeführt worden sein soll. Siehe beispielsweise Tuma, Elias H. History

Reaktionen auf Bubers Reden. In seinem Beitrag für die *Frankfurter Zeitung* sprach Landauer nicht vom Sozialismus, mit Blick auf die liberal-bürgerliche Ausrichtung der Zeitung kein Wunder. Doch seine Vorstellungen von Erneuerung, Verwirklichung und des *Geistes*, also den Weg zur Einrichtung von Einheit und Gerechtigkeit, stellte er deutlich heraus.

Am 1. Dezember brachte der *Sozialist* einen offenen Brief von Landauer an seinen Freund Julius Bab heraus. Darin ging Landauer auf Babs Kritik und Fragen zu seinem *Aufruf* ein. Zum größten Teil erklärte Landauer Teile seiner Anschauung bzw. ergänzte anhand von Babs Kritik seine Ausführungen im *Aufruf.* An einer Stelle sprach Landauer über das Verhältnis des *Geistes* zum Sozialismus und der Tradition: „Einstweilen sage ich: zu dem neuen Geist, aus dem allein der Sozialismus erstehen kann, gehört auch, dass etliches sehr Altmodische […] sich für unsere werten Geistigen wieder von selbst verstehe."[126] Zwar zielt diese Passage auf geistige Arbeit, doch wird deutlich, dass es für Landauer eines neuen *Geistes* bedarf, um den Sozialismus zu verwirklichen.

Wie sehr sich Landauer nicht nur mit seiner Vorstellung von Judentum, sondern auch mit religiösen Juden auseinandersetzte, verdeutlicht sein Artikel *Kiew.* In der gleichnamigen Sondernummer des *Sozialist* von 1913 wird der Ritualmordprozess gegen Menachem Mendel Beilis und der Antisemitismus der damaligen Zeit thematisiert. Der aufsehenerregende Fall ging auch an Landauer nicht spurlos vorüber.[127] Deshalb fragte Landauer bei einigen seiner Bekannten an, ob diese nicht einen Artikel für die Sondernummer des *Sozialist* schreiben würden. So schrieb er an Richard Dehmel am 20. Juli 1913: „Daß ich kein Enquetenveranstalter bin, wissen Sie. Aber in jeder noch so mißbrauchten Form liegt Gutes. Wenn's not tut, soll man die Guten sammeln. Ich versuche in unserm ‚Sozialist' die Nahstehenden zu dem zu bringen, was Tolstoj täte, wenn er lebte. So bitte ich Sie, groß und stark Ihr Wort zum Prozeß in Kiew zu sagen."[128] Dehmel schrieb den erbetenen Artikel. In seinem eigenen Beitrag verdeutlichte Landauer zum einen, dass die Mehrheitsgesellschaft Jüdinnen:Juden gar nicht kenne, weil sie diese nicht kennen lernen wolle, weshalb es nur Gerüchte gäbe, obwohl Aufklärung möglich wäre. Zum anderen skizzierte

of land reform. In: Encyclopaedia Britannica. o. J. https://www.britannica.com/money/topic/land-reform/History-of-land-reform.

126 Landauer, Gustav: Antwort auf einen kritischen Brief. In: Antipolitik. Ausgewählte Schriften. Bd. 3.1. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2010. S. 313–326, hier S. 322–323.

127 Zu diesem, weiteren Fällen und der Ritualmordlegende insgesamt siehe von Rohden, Frauke von und Regina Randhofer: Ritualmord. In: Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur. Bd. 5. Hrsg. von Dan Diner u. Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Stuttgart 2011. S. 235–243.

128 Gustav Landauer an Richard Dehmel, 20.07.1913, in: Buber, Lebensgang, Bd. 1: S. 439.

Landauer eine Erklärung für den Vorwurf des Ritualmords: Dieser sei nur möglich, da die Kirche die Lehre Jesu „mit den Trümmern aller Mythen vergor, […] die zwischen tiefem Symbol und abergläubischer Wörtlichkeit schwankt und von Dämonenlehre, Fetischismus und Zauberkunst nicht loskommt, sie ist das Gefäß, das Blut und Wut über die Völker gießt.“[129] Landauers Abneigung gegen institutionalisierte Religion, besonders die Kirche, zeigt sich in diesem Abschlusssatz seines Artikel besonders deutlich. Doch auch im ersten Teil des Textes zeichnete Landauer ein klares Bild. Er sei zwar kein Freund institutionalisierter Religion, doch die Dämonisierung und Verfolgung von Jüdinnen:Juden könne er nur ablehnen. Schon allein das geringe Wissen über Jüdinnen:Juden und deren Religion empörte Landauer. „Keine herzlosere Barbarei aber kenne ich als die, die von Gelehrten und Publizisten aller europäischen Völker gegen die mitten unter ihnen wohnenden Juden begangen wird.“[130] Die Nichterforschung und -vermittlung war gemeint. Den Grund dafür gab Landauer anschließend an: „Sie tun es, weil das gemeine Vorurteil gegen den Juden in ihren Gelehrtenherzen noch stärker ist als der wissenschaftliche Trieb […]“.[131] Bei Interesse könne jeder dieses Leben kennen lernen, „der sich darum bemüht und sich den jüdischen Gemeinden in menschlicher Achtung nähert.“[132] Zwar hielt Landauer selbst nichts von der institutionalisierten Religion der Juden, doch machte er deutlich, dass es in „echten, unverderbte[n] Gemeinden“ keine Trennung von „Priester[n] und Laien“[133] gäbe. Deutlich grenzte Landauer sich aber von den *Modernisierern* ab, also von liberalen und reformerischen jüdischen Gemeinden: „Ich spreche von den echten Judengemeinden, nicht von denen, die unter dem Einfluss der Priestervertretung und der Sonntagsfeier des heutigen Christentums sich trivial modernisiert und die Weihe des Werktags abgewöhnt haben.“[134] Es wird deutlich, dass sich Landauer sowohl vom Christentum als auch vom liberalen Judentum distanzierte. Unklar bleibt, woher er seine Position bezog, seine Idee des *Urjuden* könnte ebenso dazu beigetragen haben wie biografische Gründe oder Landauers Blick auf das osteuropäische Judentum. Abschließend zu klären ist dies nicht, doch im Kontext seines Denkens und der Texte jener Zeit ist die Überlegung plausibel, dass seine Vorstellung des *Urjuden* hier eine tragende Rolle spielte. In diesen *Urjuden* sei ja das Judentum lebendig gewesen, sodass es keine

129 Landauer, Kiew, S. 215.
130 Landauer, Kiew, S. 206.
131 Landauer, Kiew, S. 206.
132 Landauer, Kiew, S. 207.
133 Beide Zitate Landauer, Kiew, S. 208. Anzumerken ist, dass dies faktisch allerdings auch im orthodoxen Judentum nicht der Fall ist, da es dennoch eine Unterscheidung zwischen Spezialisten bzw. Rabbinern und Laien gibt.
134 Landauer, Kiew, S. 208.

Vermittlung zu einer höheren Instanz brauchte. Der direkte Kontakt von Gläubigen zu ihrem Gott ohne Vermittlungsinstanz war für Landauer ein sehr wichtiges Kennzeichen *echter* Religion, auch wenn sie institutionalisiert sei und sinnlos gewordene Rituale absolviere.

Landauer verzweifelte geradezu an dem Umstand, dass der jüdische Teil seines Selbstverständnisses und sein diesbezügliches Zugehörigkeitsgefühl nicht anerkannt wurde. Offenbar ein Umstand, mit dem er selbst immer wieder konfrontiert war. Doch ging es ihm nicht unbedingt um die individuellen Probleme von Jüdinnen:Juden, kam er doch auf das Nationale zu sprechen.

> Die Bewegung, die, meist unter dem Namen Zionismus, durchs Judentum geht, sollte, gleichviel was sich äußerlich gestalten und wandeln mag, diesen Sinn haben: dass die Juden unter der Führung geistiger und starker Naturen das besondere Wesen, das sie wie jede Nation in Jahrtausenden ausgebildet haben, rein und schöpferisch gestalten, dass sie die Freiheit, Selbständigkeit und Einung ihrer Seelen im Kampf um das Heilige vom Wust des Unverstandenen und äußerlich mechanischer Gewohnheiten retten und mit drängendem Leben erfüllen und sich und ihr Wesen der entstehenden Menschheit schenken, der das Judentum so wenig fehlen darf wie irgendeine andere Stufe und Schattierung des Menschlichen. Menschheit heißt nicht Gleichheit; Menschheit heißt Bund des Vielfältigen.[135]

An dieser Stelle wird nun nicht nur deutlich, was Landauer selbst unter Zionismus verstand, wobei er sicherlich auf den Kulturzionismus um Martin Buber anspielte, sondern auch, dass im Kampf für den Sozialismus zwar eine Einheit notwendig sei, die Menschheit aber vielfältig bleibe. Hier bestätigt sich abermals das Bild der Einheit in Vielfalt aus den *Ketzergedanken.* Das Heilige ist der Kern der Religion, der *Geist* wie ihn Landauer schon zuvor im Symbol des *Christentums* fand. Dieser *Geist* verbinde die Menschen und er solle sich in möglichst verschiedenen Facetten ausdrücken können. Gleichzeitig variierte Landauer den Satz, dass die Menschheit nur mit den Jüdinnen:Juden erlöst werden könne, indem er schrieb:

> Wie aber die Juden, wenn sie zur Menschheit gehen sollen, erst zu sich selber kommen müssen, so wird den anderen Nationen der Erde herzlich und dringend zu sagen sein, dass sie nie wahrhaft sie selber und nie auf dem Wege zur Menschheit sind, wenn sie nicht die Juden, die zu zwölf Millionen zerstreut, zur Hälfte aber doch in großen Blöcken vereint unter ihnen wohnen und eine untrennbare Einheit bilden, in ihrem Innern aufsuchen und in ihrer Wirklichkeit kennen lernen.[136]

So lässt sich dann auch ein Bogen zu Landauers bisher nicht zitierter Einleitung seines Artikels schlagen. Hier zeigte er auf, dass die Menschheit und der Sozialismus

135 Landauer, Kiew, S. 209.
136 Landauer, Kiew, S. 209 – 210.

zusammenhingen. „Sozialismus ist Arbeit: an der Menschheit, die, innen und außen, Wirklichkeit werden soll; und solange Völker, die sie selbst bleiben und doch die Menschheit bilden, andere Völker dulden und sich mit ihnen zum Bunde vereinigen sollen, gegen ein einziges Volk Unrecht begehen oder begehen lassen, so lange ist der Weg zur Menschheit versperrt.“[137] Mit seinem Sozialismus und seiner Agitation versuchte Landauer hingegen den Weg zur Menschheit zu ebnen; sein Engagement für den aus antisemitischen Motiven angeklagten Mendel Beilis gehörte dazu.

In den Jahren 1911 bis 1913 zeigen sich in den eher politischen bzw. das Zeitgeschehen kommentierenden Schriften Landauers Vorstellungen von Einheit in Vielfalt und Gerechtigkeit. Sie werden nicht so explizit in Verbindung mit dem Judentum gebracht wie in Landauers *Ketzergedanken*, die Überlegungen und Vorstellungen sind aber dennoch vorhanden. Zwar ist dies nicht in allen Schriften dieser Zeit der Fall, doch in genügend, um festzuhalten, dass es sich bei den Überlegungen aus *Judentum und Sozialismus* und *Sind das Ketzergedanken?* nicht um singuläre für ein zionistisches Publikum bestimmte Aussagen handelte. Man könnte auch sagen, dass Landauer seinen sozialistischen Vorstellungen eine jüdische Bedeutung gab. Damit versuchte er ein größeres Publikum zu erreichen und die Lektüre von Bubers chassidischen Geschichten ließ Landauer eine Verbindung zu seinem Konzept von *Geist* und *Judentum* herstellen bzw. entwickeln.

Deutlich wird dies auch bei seinem Einsatz für Mendel Beilis in seinem Artikel *Kiew*, denn hier verteidigte er das institutionelle Judentum, vor allem die Orthodoxie, und Jüdinnen:Juden vor den Vorurteilen und der Judenfeindschaft ihrer Umwelt. Dass die Menschheit nur als Ganzes zum Sozialismus finden oder, in religiöser Sprache, erlöst werden könne, drückte Landauer hier zum ersten Mal explizit für ein hauptsächlich nichtjüdisches Publikum aus. Es ist nämlich davon auszugehen, dass den *Sozialist* in der Mehrheit atheistische Anarchist:innen und christlich geprägte Intellektuelle lasen. Somit gab es eine Öffnung. Landauer formulierte sein Verständnis von Judentum und dessen Zusammenhang mit dem Sozialismus deutlich und nicht nur für ein zionistisches Publikum wie zuvor. Er muss zu diesem Zeitpunkt also insofern in seinen Überzeugungen gefestigt gewesen sein, dass er es ganz offen und in *seiner* anarchistisch-sozialistischen Zeitschrift publizierte und er muss davon überzeugt gewesen sein, dass dieses spezielle Thema zu einem allgemein wichtigen und relevanten Thema geworden war.

Eine Debatte, in die sich Landauer – nach Aufforderung durch die Redaktion – einmischte, war die sogenannte *Freistatt-Debatte.* Hier stritten Intellektuelle über die Frage nach den kreativen Fähigkeiten von Jüdinnen:Juden. Landauer setzte sich

137 Landauer, Kiew, S. 206.

offen für sein Verständnis von Judentum und Tradition ein. Die Diskussion wird in der Regel als Fortsetzung der bekannteren *Kunstwart-Debatte* gesehen.[138]

Eingebettet sind diese intellektuellen Dispute in die Literaturdebatten jener Zeit, besonders jene der jüdischen Intellektuellen. Itta Shedletzky machte vor allem für den Bereich der Belletristik (aber auch anderen Formen der Literatur) drei Phasen aus: 1837–1890, 1898–1912 sowie 1912–1917. Die letztgenannte Phase ist für diese Untersuchung relevant, dazu stellt Shedletzky fest:

> Das Problem einer „Jüdischen Nationalliteratur" kennzeichnete die zentralen Literaturdebatten zwischen 1912 und 1917. Es wurde einerseits die Forderung an jüdische Dichter gerichtet „als Juden" zu schreiben, andererseits aber die Fähigkeit der Juden „als Dichter" zu schaffen in Frage gestellt. Man argumentierte mit rassenideologischen Begriffen bei gleichzeitiger Erörterung kunstästhetischer Fragen. Max Brod forderte in diesem Zusammenhang erstmals ausdrücklich die Trennung von Kunst und Politik und definierte die für ihn relevante poetische Behandlung des „Jüdischen" als „mystische Versenkung in die Tiefen des Judentums".[139]

Diskutiert wurde insbesondere in der Zeitschrift *Kunstwart* (1912) und in der *Freistatt* (1913) sowie später in Martin Bubers *Juden.*[140] Die Debatten thematisierten permanent die Dualität von Deutschtum und Judentum und damit war es ebenfalls eine Zugehörigkeitsdebatte.[141] Dies spiegelte auch die politischen und sozialen Verhältnisse der Protagonisten wider, denn „[w]ar für die frühen deutschen Zionisten die doppelte Loyalität zu Judentum und Deutschtum noch selbstverständlich, so zeigte sich mit der Zeit die Unmöglichkeit, ‚in suspenso' weiterzuleben."[142] Hanni Mittelmann rekurriert hier direkt auf Gustav Landauer, der das *in suspenso* in seinen *Ketzergedanken* nutzte. Nach Mittelmann bezeichnen die genannten Literaturdebatten „den Punkt der äußersten Distanzierung der Zionisten von der deutschen Kultur und damit zugleich den einer tiefen, unwiderruflichen Spaltung

138 Willemsen, Fritz Mordechai Kaufmann und „Die Freistatt", S. 230.

139 Shedletzky, Im Spannungsfeld Heine-Kafka, S. 114.

140 Willemsen, Fritz Mordechai Kaufmann und „Die Freistatt", S. 250; Shedletzky, Im Spannungsfeld Heine-Kafka, S. 119.

141 Um den Charakter der Debatte wird in der Forschung gestritten, wie die Beispiele von Itta Shedletzky und Martina Willemsen zeigen: Während für Itta Shedletzky zwei Probleme zentral sind, nämlich die Frage nach dem „Dichter als Jude und de[m] Jude[n] als Dichter", (Shedletzky, Im Spannungsfeld Heine-Kafka, S. 120) ist es für Martina Willemsen eher eine Frage der Akzentuierung, „denn während es in der Kunstwart-Diskussion um die Frage nach der ‚Jüdischkeit' eines deutsch-jüdischen Dichters geht, debattiert man in der Freistatt besonders die Frage nach den schöpferischen Qualitäten eines dichtenden Juden." (Willemsen, Fritz Mordechai Kaufmann und „Die Freistatt", S. 250).

142 Mittelmann, Die Assimilationskontroverse im Spiegel der deutschen Literaturdebatte, S. 157. *In suspenso* (lat.) bedeutet so viel wie unentschieden, in der Schwebe.

zwischen Nationaljudentum und Assimilationsjudentum.“[143] Daher ist es umso interessanter, in welcher Art Publikationen die Debatten stattfanden bzw. ihren Ausgang nahmen. Die Zeitschrift *Der Kunstwart*, gegründet und herausgegeben von Ferdinand Avenarius, gilt als kulturkonservative bzw. nationalkonservative Zeitschrift. Dass gerade hier diese innerjüdische Diskussion geführt wurde, trug zur allgemeinen Aufmerksamkeit für die Debatte bei.[144] Doch während die *Kunstwart-Debatte* in anderen Zeitschriften fortgesetzt wurde, fand die Diskussion der *Freistatt* kein entsprechendes Echo. Willemsen vermutet, dass die Gründe dafür im schlechten Ruf der Zeitschrift zu suchen sind, insbesondere aufgrund ihrer politischen Ausrichtung.[145] Obwohl Shedletzky die *Freistatt* eine „nationaljüdische Zeitschrift“[146] nennt und auch Willemsen ihr eine „‘nationale‘ Gesinnung“[147] zuschreibt, ist die *Freistatt* ihrem Selbstverständnis nach „das erste unabhängige Organ des Westens, das ihm unverzerrt die jüdischen Wirklichkeiten widerspiegel[t]“.[148] Die in knallrotem Farbton gestaltete *Freistatt* erschien im April 1913 das erste Mal. Insgesamt kamen lediglich 15 Hefte im Eigenverlag zustande. Während Fritz Kaufmann die Zeitschrift vorwiegend inhaltlich gestaltete, war sein Bruder Julius der offizielle Inhaber des Blattes.[149] Obwohl 1200 kostenlose Probeexemplare verschickt wurden, konnte sich die Zeitschrift nicht etablieren und stellte mit dem Ersten Weltkrieg ihr Erscheinen ein.[150]

Dennoch versammelte die *Freistatt* bekannte Intellektuelle wie Julius Bab, Ludwig Strauß, Gustav Landauer und Arnold Zweig, die sich an der Debatte beteiligten. Das Verhalten von Herausgeber und Redaktion, beispielsweise Landauer zu einer Stellungnahme aufzufordern, lässt allerdings darauf schließen, dass das Blatt diese Debatte wollte, möglicherweise um Bekanntheit und Auflage zu steigern.[151]

---

143 Mittelmann, Die Assimilationskontroverse im Spiegel der deutschen Literaturdebatte, S. 161.

144 Voigts, Manfred: Kunstwart-Debatte. In: Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur. Band 3. He–Lu. Stuttgart, Weimar 2012. S. 464 – 465, hier S. 464.

145 Willemsen, Fritz Mordechai Kaufmann und „Die Freistatt“, S. 249.

146 Shedletzky, Im Spannungsfeld Heine-Kafka, S. 120.

147 Willemsen, Fritz Mordechai Kaufmann und „Die Freistatt“, S. 146.

148 Der Herausgeber und die Redaktion der *Freistatt*, Zum Programm der Freistatt, S. 3. Willemsen nennt die *Freistatt* eine „antizionistische ‚alljüdische‘“ Monatsschrift (Willemsen, Fritz Mordechai Kaufmann und „Die Freistatt“, S. 148). Im einleitenden Artikel wird tatsächlich harte Kritik gegenüber dem Zionismus geäußert und diese Kritik zieht sich durch die meisten Ausgaben der Zeitschrift. (Kaufmann, Fritz Mordechai: Die Erstarkung der westlichen Jüdischkeit. In: *Die Freistatt: alljüdische Revue. Monatsschrift für jüdische Kultur und Politik.* Heft 1 (April 1913). S. 5 – 13).

149 Willemsen, Fritz Mordechai Kaufmann und „Die Freistatt“, S. 146, S. 148, S. 150.

150 Willemsen, Fritz Mordechai Kaufmann und „Die Freistatt“, S. 150.

151 In einer Anmerkung zum Text Julius Babs drückt der Herausgeber seine Hoffnung einer Popularisierung der Debatte aus: „Ich hoffe, daß diese Debatte einen weiteren Umfang annehmen

Babs Artikel erschien ein Jahr nach der Erstpublikation in der *Kölnischen Zeitung*, ein zweites Mal Ende 1912 in den *Mitteilungen des Verbandes der jüdischen Jugendvereine Deutschlands.* Erst dann sah jemand Veranlassung diesem Artikel öffentlich zu widersprechen.[152] Bab hatte in seinem Text,

> Leistungen der deutsch-jüdischen Literatur zu bestimmen versucht und sie, gemessen an den „überzeitlichen, europäischen, ästhetischen Maßstäben der naiven Sinnlichkeit und Anschaulichkeit" unzulänglich gefunden [...] Ludwig Strauss verurteilte den ästhetischen Standpunkt Julius Babs als Dokument für die „geistige Knechtschaft, welche die in deutscher Kultur lebenden Juden bewußt oder unbewußt ertragen" – ein „Dokument der Assimilation", wie der Titel seiner Entgegnung lautete.[153]

Obwohl beide Autoren von unterschiedlichen Standpunkten aus argumentierten, ist ihre Analyse fast identisch, doch sind es ihre jeweiligen Schlussfolgerungen, die den Unterschied zwischen beiden ausmachen. „Während Strauß eine bewusstere Hinwendung zum Jüdischen und letztlich eine Form von ‚Assimilation' an den Osten fordert, propagiert Bab – auch in seinem zweiten Beitrag zur *Freistatt*-Debatte – die stärkere Betonung des Deutschen innerhalb der deutsch-jüdischen Dichtung."[154]

Arnold Zweig beteiligte sich an der Debatte ebenfalls mit einem Beitrag. Er zeigte sich darin vor allem über die Art der bisherigen Debatte (Strauß und Bab) verwundert, denn „[w]oher kommt denn das Argument, den Juden das Schöpferische abzusprechen? Von denen, die Judentum am wenigsten kennen, von Antisemiten [...]".[155] In ästhetischer Hinsicht allerdings stimmte Zweig Julius Bab zu, dass es „ohne Sinnlichkeit keine Kunst" gäbe, doch sprach Zweig jüdischen Dichter:innen diese Sinnlichkeit nicht ab.[156] Ähnlich knapp wie Zweig beteiligte sich Gustav Landauer, der sich lediglich auf Babs Artikel bezog. In der Analyse stimme er grundsätzlich mit Bab überein, nur die Schlussfolgerungen seien andere. Darüber

---

wird, vor allem, daß einige der deutsch-jüdischen Dichter selbst zum Thema des Anteils der Juden an der deutschen Dichtung das Wort ergreifen." Zu Beginn des genannten Artikels schreibt Bab außerdem: „Sehr gern erfülle ich den Wunsch des Herausgebers, den kritischen Ausführungen des Herrn Strauß her eine Antwort entgegenzustellen." (Beide Zitate Bab, Julius: Assimilation. In: *Die Freistatt: alljüdische Revue. Monatsschrift für jüdische Kultur und Politik.* Heft 3 (15. Juni 1913). S. 171–176, hier S. 171). Ebenso wurde der Text Landauers brieflich erbeten (Gustav Landauer an Julius Bab, 11.07.1913, in: Buber, Lebensgang, Bd. 1: S. 437).

152 Albanis, German-Jewish cultural identity, S. 158.

153 Mittelmann, Die Assimilationskontroverse im Spiegel der deutschen Literaturdebatte, S. 160.

154 Willemsen, Fritz Mordechai Kaufmann und „Die Freistatt", S. 238.

155 Zweig, Arnold: Zum Problem des jüdischen Dichters in Deutschland. In: *Die Freistatt: alljüdische Revue. Monatsschrift für jüdische Kultur und Politik.* Heft 6–7 (8. Oktober 1913). S. 375–381, hier S. 376.

156 Zweig, Zum Problem des jüdischen Dichters in Deutschland, S. 379–380.

hinaus zog Landauer die Sachkompetenz Babs in Frage, da bei der Diskussion zu sehr verallgemeinert wurde.[157] Landauers Beteiligung an der Diskussion vermag nicht nur Landauers Stellung und Ansehen innerhalb der deutsch-jüdischen Bevölkerung und Intellektuellen zu verdeutlichen, sondern auch sein Interesse an jüdischen Themen.

Landauer las Julius Babs *Assimilation*, also dessen Reaktion auf Ludwig Strauß schon vor der Veröffentlichung. In einem Brief, der von Martin Buber auf „anfangs Juni 1913" datiert wurde, schickte Landauer Bab den Aufsatz zurück und merkte zu Beginn seines Briefes an, wie nah und doch fern sich die beiden Denker stünden. „Hier Ihr Judenaufsatz. Merkwürdig, an wie vielen Punkten wir uns berühren, um sofort weit auseinanderzugehen."[158] In seinem Brief machte Landauer ebenfalls deutlich, dass er wenig von Babs Aufsatz hielt, er sei „einer Ihrer minder gelungenen. Zu dürr, schematisch, unbeteiligt für das Thema."[159] Für Landauer dürfte das Thema von einem Juden nämlich nicht „ohne das intensiv zum Ausdruck gebrachte Gefühl: *tua res agitur* [...] behandelt werden."[160] Gut einen Monat später ließ Landauer Bab wissen, dass die *Freistatt* ihn um einen Beitrag zur Debatte bat. Landauer schrieb Bab, dass er nicht beabsichtige sich zum *Hauptproblem* zu äußern, das täte er in den *Ketzergedanken* schon – diese waren zwar schon geschrieben, das Buch allerdings noch nicht erschienen –, ebenso wolle er sich auch nicht der Frage zum „Anteil der Juden an der deutschen Dichtung" widmen. Vielmehr erregten ihn Babs „Behauptungen über die künstlerischen und poetischen Qualitäten der Juden im allgemeinen [...]" und er wolle ihm daher Fragen stellen, die Bab zeigen sollen, dass dieser falsch liege.[161]

Landauers Debattenbeitrag waren dann in der Tat Fragen, die er Bab stellte. Zuerst thematisierte er Babs Eurozentrismus, was kulturelle Produktion angeht und

157 Willemsen, Fritz Mordechai Kaufmann und „Die Freistatt", S. 244 – 245. Willemsen schreibt außerdem: „Nach der Veröffentlichung des Artikels stehen Bab und Landauer auch privat in Kontakt und diskutieren über ihre unterschiedlichen Ansätze." (Willemsen, Fritz Mordechai Kaufmann und „Die Freistatt", S. 245) Julius Bab und Gustav Landauer kannten sich seit den Tagen der *Neuen Gemeinschaft*, sie hatten schon vorher regelmäßigen Kontakt. Davon zeugen auch die über 100 Briefe Landauers an Bab, von denen dieser im November 1920 Martin Buber berichtete (Julius Bab an Martin Buber, 18.11.1920, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 73.2).

158 Gustav Landauer an Julius Bab, anfangs Juni 1913, in: Buber, Lebensgang, Bd. 1: S. 436.

159 Buber, Lebensgang, Bd. 1: S. 436.

160 Buber, Lebensgang, Bd. 1: S. 437. *Tua res agitur* (lat.) bedeutet so viel wie: Es geht um deine Sache.

161 Alle Zitate aus: Gustav Landauer an Julius Bab, 11.07.1913, in: Buber, Lebensgang, Bd. 1: S. 437.

sieht in großer Poesie immer auch etwas über die Kunst hinausweisendes.[162] Mit Blick auf sehr unterschiedliche Werke wie der „Bhagavadghita, die eddischen Gesänge, das Nibelungenlied, die Göttliche Komödie, der Faust und der Wilhelm Meister, die Kalewala und Whitmans Gesänge […]" fragte Landauer „[a]ber ist nicht das in ihnen, was weit über die Kunst hinausgeht, ganz und gar Poesie?"[163] In diesem Sinne begriff Landauer auch die Bibel und zieht Herders Urteil als Autoritätsargument hinzu.

> Ich nehme die Sammlung von Trümmern althebräischer Chronik, Prophetie und Poesie zur Hand, die man Bibel nennt, und frage: Hand aufs Herz und einfach Ja oder Nein: das Buch Esther, das Buch Hiob, der Psalter, das Hohelied, – ist das und so vieles in den anderen Büchern ganz große Poesie oder nicht? Poesie in jeglichem Sinne, auch im Sinne des Rhythmus, des Tanzes, der festgeprägten, originalen und traditionellen Form, auch im Sinne der Sinnlichkeit, […] wie einer, der sich auf den Geist der hebräischen Poesie verstanden hat, nämlich Herder, diese besondere lyrische Kraft so trefflich charakterisiert hat?[164]

Nicht nur diese Äußerungen, auch mit seiner Frage, ob Bab denn die Dichtungen eines Jehuda Halevi, Schlomo Ibn Gabirols oder die osteuropäischen Vorlagen für Bubers chassidische Geschichten überhaupt kenne und diese fachkundlich beurteilen könne, zeigen, wie sehr sich Landauer tatsächlich mit jüdischer Poesie und Literatur auseinandersetzte. Dies ist mehr als bisher in der Forschung gezeigt wurde, aber zugegebener Maßen eher typisch für akkulturiere Jüdinnen:Juden dieser Zeit. Pointiert stellte Landauer seine Veränderung dar, als er fragte, ob Julius Bab „an Hand solcher Phänomene wie Heine, Hofmannsthal, Liebermann verallgemeinert und ein Gesetz für alle Zeiten erlassen hat? Ein Gesetz, das aber in Wahrheit die Juden aus der Reihe der Völker ausstreicht?"[165] Nach seinen intensiven Fragen machte Landauer eine weitere Bemerkung, die er Bab teilweise schon brieflich mitgeteilt hatte:

> Anmerken will ich noch, dass meine Anschauungen über Judentum und Deutschtum sich im Wortlaut vielfach mit denen Julius Babs berühren, dass ich aber doch zu wissen glaube, aus den Betonungen seiner Worte und aus seiner Undankbarkeit gegen den erweckenden Zionismus entnehme, dass unsere Gefühle und Gedanken auch in diesem Punkte sehr verschieden sind. Ich habe mich über dieses Thema in einem anderen Zusammenhang geäußert und werde,

162 Landauer, Gustav: Zur Poesie der Juden. In: Philosophie und Judentum. Ausgewählte Schriften. Bd. 5. Lich/Hessen 2012. S. 368 – 371, hier S. 368.
163 Beide Zitate Landauer, Zur Poesie der Juden, S. 369.
164 Landauer, Zur Poesie der Juden, S. 369.
165 Landauer, Zur Poesie der Juden, S. 370.

> wenn diese Äußerung erst vorliegt, gewiss Veranlassung haben, was ich vom Amt der jüdischen Nation an der Menschheit weiß, weiter zu vertreten.[166]

Landauer verweist hier zum einen explizit auf seine *Ketzergedanken*, zu diesem Zeitpunkt immer noch nicht erschienen, und den Auftrag, den er Jüdinnen:Juden in der Menschheit zuschrieb. Zum anderen erwähnte Landauer den *erweckenden Zionismus*, womit er nur den Kulturzionismus der Buberschen Prägung meinen kann. Dieser Art des Zionismus brachte er hier deutliche Wertschätzung entgegen. Während er in den *Ketzergedanken* nur die politischen Zionisten beim Namen nannte und kritisierte, legte er hier bereits seine Sympathie und Nähe zum Kulturzionismus offen. Seine Beteiligung an dieser Debatte zeigt ebenfalls, dass sich Landauer stärker in jüdische Debatten einbrachte als in den Jahren zuvor. Nach Erscheinen seines Aufsatzes schrieb er am 18. September 1913 an Bab, dass er sich nun in seinem Artikel positioniere, Bab antwortete und schon vom 20. September ist Landauers Antwortbrief erhalten. Darin schrieb Landauer, dass er die „nichteuropäischen, orientalischen, uralten Spannungen in mir, in uns Juden gegenwärtig spüre!“[167] Dies ist eine kaum hervorgehobene Stelle, die Landauer auch nicht weiter erläutert. Es ist aber wahrscheinlich, dass er damit die Spannungen meinte, auf die schon Martin Buber in seinen *Reden* verwiesen hat. Landauer wollte damit ebenfalls sein Zugehörigkeitsgefühl zu diesen Texten ausdrücken und was sie für Landauer symbolisierten: Eine Zeit des *Geistes* und diesen *Geist* spürte er in sich. Landauer konnte sich nicht vorstellen nur als Deutscher oder nur als Jude das Ziel einer geeinten Menschheit zu erreichen.

> Dies „Ziel“ und diese „Wege“ gehören mir durchaus untrennbar zusammen […] Von außen betrachtet heißt die Reihenfolge freilich: Individuum – Volk – Menschheit; innen aber, in meiner Individualität geht’s umgekehrt zu: da bin ich, um noch weiter auszuholen: erst ein Tier – dann ein Mensch – dann ein Jude, Deutscher, Süddeutscher – dann dieses besondere Ich. Das Ziel Menschheit erstreben wir als äußeres Gebilde: der Weg dahin führt nicht bloß über unser Menschtum, sondern vor allem über unsere differenzierte Nationalität, die schon zur Individualdifferenzierung gehört.[168]

Hier findet sich nicht nur Landauers Vorstellung eines vielfältigen Ichs wieder, also, dass seine Identität aus den unterschiedlichsten Aspekten geformt wird. Sondern es findet sich auch seine Idee der Einheit in Vielheit, denn die Menschheit kann sich

166 Landauer, Zur Poesie der Juden, S. 371.
167 Gustav Landauer an Julius Bab, 20.09.1913, in: Buber, Lebensgang, Bd. 1: S. 446.
168 Gustav Landauer an Julius Bab, 20.09.1913, in: Buber, Lebensgang, Bd. 1: S. 446.

nur differenziert vereinen; für Landauer ist dies wesentliche Voraussetzung des Erfolgs einer einigen Menschheit.

Die Einbettung Landauers in den Kontext der Debatte um jüdische Literatur und besonders jüdische Nationalliteratur ist bisher ausgeblieben und somit soll an dieser Stelle unterstrichen werden, dass er sich an dieser Diskussion beteiligte. Abgesehen davon war er mit Akteuren dieser Debatten wie Julius Bab, Max Brod, Martin Buber und anderen brieflich in Kontakt. Insgesamt lässt sich die Bedeutung der Diskussion sehr gut mit Martina Willemsen zusammenfassen:

> Die kontrovers diskutierten Fragen nach dem „Anteil der Juden an der deutschen Literatur", nach dem Einfluss der jüdischen Wurzeln – insbesondere der jüdischen Sprachen – auf den „jüdische[n] Dichter deutscher Zunge" und damit einhergehend die Frage nach dem Einfluss und der Bewertung von ostjüdischer Kultur, aber auch die Diskussion um eine Zukunft in Palästina fließen demnach in die kulturzionistisch geprägten Literaturdiskussionen der Jüdischen Renaissance ein. Damit muss auch die *Freistatt*-Debatte als Spiegel der kulturellen sowie der politischen deutsch-jüdischen Verhältnisse dieser Zeit gelten. Sie bieten wie die anderen Literaturdiskussionen heute einen erstaunlich präzisen Überblick über die großen und kleinen, innerjüdischen sowie deutsch-jüdischen Meinungsverschiedenheiten.[169]

169 Willemsen, Fritz Mordechai Kaufmann und „Die Freistatt", S. 250.

1914 – 1919: Weltkrieg und Revolution

Der Weltkrieg änderte alles. Landauer hatte zwar schon lange vor einem solchen Krieg gewarnt, überrascht wurde er dennoch von dessen Beginn. Die Landauers brachen ihren Urlaub in Süddeutschland ab. Mit dem Krieg wurde ein strenges Zensursystem eingeführt und Landauer konnte sich nach Beginn kaum politisch äußern. *Der Sozialist* wurde 1915 eingestellt und Landauer widmete sich literarischen Studien über Goethe, Shakespeare, aber auch Georg Kaiser, August Strindberg oder Hölderlin. In seinem literarischen Interesse spiegelten sich sowohl seine politischen Ansichten als auch seine Anteilnahme an der *jüdischen Erfahrung.*

Er engagierte sich für den Frieden und gleichzeitig intensivierten sich die Kontakte zu zionistischen Gruppen. Es stellt sich die Frage nach Landauers Selbstpositionierung im Kontext jüdischer Zugehörigkeiten, gerade vor dem Hintergrund des zunehmenden Nationalismus in der Bevölkerung ab 1914.

Gustav Landauer und der Erste Weltkrieg

> Was für eine Art Krieg das sein wird, lehrt uns keine Geschichte des Krieges von 1870/71 und keine der verbreiteten Phantasiedarstellungen, […] lehrt vielmehr nur der russisch-japanische Krieg: Riesenschlachten, die nach Raum und Zeit kein Ende nehmen wollen und die schließlich trotz allen weit tragenden Waffen in Nahkämpfen mit dem Kolben, dem Revolver, der Handbombe, dem Säbel und den natürlichen Werkzeugen unseres Tierleibes schließen. Nicht leicht wird sich eine von zwei Parteien für besiegt halten; der Kelch wird bis zur Neige geleert werden.[1]

Diese Prognose Landauers publizierte er in der ersten Ausgabe seiner Zeitschrift *Der Sozialist,* die elf Tage nach dem Beginn des Ersten Weltkriegs erschien. Sein Artikel titelte *Der europäische Krieg,* darin – wie das Zitat schon andeutet – breitete er seine Vorstellung aus, was für eine Art von Krieg es sein wird, der nun begonnen hatte und welche Konsequenzen er haben würde. Landauers Blick ging sowohl nach außen als auch nach innen. An die ausziehenden Soldaten appellierte er menschlich zu bleiben: „Handelt, ihr Menschen allesamt, wie ihr Handeln müsst; aber denkt und fühlt, wie ihr sollt. Euer Gewissen, das sich äußert in eurer Haltung, ist eure Freiheit."[2] Sein Blick nach innen nahm die sich abzeichnenden Probleme der Gesellschaft im Krieg in den Fokus, wobei er klar dazu aufrief, sich zu engagieren, zu

1 Landauer, Gustav: Der europäische Krieg. In: Nation, Krieg und Revolution. Ausgewählte Schriften. Bd. 4. Lich/Hessen 2011. S. 179 – 182, hier S. 179 – 180.

2 Landauer, Der europäische Krieg, S. 181.

https://doi.org/10.1515/9783111577661-008

helfen wo es nötig wäre und sich bewusst zu machen, dass jede Person etwas im jeweiligen direkten Umfeld tun könne.[3] Seine Ansicht, dass es einer anderen Gesellschaft bedürfe, legte Landauer auch während des Krieges nicht ab, vielmehr machte er in seinem Artikel deutlich, dass es möglich wäre, dass aus dieser Krisenzeit etwas Neues erwachse:

> Wer weiß, welchen unbekannten Keim die schwere Wirklichkeit geheimnisvoll im Schoße birgt, die jetzt über die Menschheit hereingebrochen ist? Wer weiß, ob nicht wir Vereinsamten und Verhöhnten, wenn die Stunde kommt, wo die uralte Liebe über all den Hass hervorbricht, ob wir nicht die Bewahrer des Keims gewesen sind? Am Glauben liegt alles; wer jetzt nicht treu ist, verrät nicht nur sich allein.[4]

Landauer dachte, die Erfahrung des Kriegs könnte die Menschen dazu bewegen, eine andere Gesellschaft aufzubauen. Hervorhebenswert ist allerdings der Satz: „wer jetzt nicht treu ist, verrät nicht nur sich allein."[5] Es ist eindeutig, dass Landauer sich auf seine anarchistisch-sozialistischen Vorstellungen bezieht, wer also dem Sozialismus bzw. der Möglichkeit einer besseren Welt nicht treu bliebe und – im Umkehrschluss – in den nationalen Taumel einstimme, der verrate sowohl sich selbst (sollte diese Person vorher Sozialist:in gewesen sein), als auch alle anderen Sozialist:innen und die Idee des Sozialismus. Man kann diesen Satz als Warnung verstehen an jene in seinem Umfeld, die dabei waren, sich an der Kriegspropaganda zu beteiligen oder den Krieg anderweitig zu verherrlichen. Beides sollte zu Konflikten in Landauers privatem und intellektuellem Umfeld führen.

Es ist wichtig Landauers Engagement vor dem Krieg in den Blick zu nehmen, dadurch werden die Tragweite und die ausgelösten Brüche der Konflikte ersichtlich. Landauer warnte seit 1909 vor einem großen Krieg, den er in Europa sich anbahnen sah. Spätestens ab 1911 propagierte Landauer den Generalstreik als probates Mittel gegen einen möglichen Krieg, sein Engagement gipfelte in einer geplanten Flugblattaktion mit 100.000 Exemplaren seiner Schrift *Die Abschaffung des Krieges durch die Selbstbestimmung des Volkes.* Vor Verbreitung der Flugschrift wurde sie von der Polizei beschlagnahmt und es entspann sich eine juristische Auseinandersetzung, an deren Ende Landauer zwar Recht bekam, dies allerdings erst im Oktober 1914. Einen Krieg konnte er da nicht mehr verhindern.[6]

---

3 Landauer, Der europäische Krieg, S. 181.

4 Landauer, Der europäische Krieg, S. 182.

5 Landauer, Der europäische Krieg, S. 182.

6 1909 wurde Landauer, Der europäische Krieg publiziert; für eine detaillierte Beschreibung der Flugblattkontroverse siehe Leder, Politik eines „Antipolitikers", Bd. 10.2: S. 611 – 620. Siehe auch unter anderem Landauer, Gustav: Vom freien Arbeitertag. In: *Der Sozialist* III, Nr. 19 (1. Oktober 1911).

Landauer versuchte nicht allein schreibend aufzuklären und einen Krieg abzuwenden, er wollte auch mit gutem Beispiel vorangehen und mit anderen Intellektuellen zeigen, dass ein inter-nationaler Austausch möglich sei.[7] Erich Gutkind und Frederek van Eeden arbeiteten ab 1910 an der Organisation eines Treffens möglichst vieler europäischer Intellektueller, um zu zeigen, dass ein gemeinsamer Dialog möglich sei. Sie wollten den Menschen in Europa einen friedlichen Weg der Koexistenz weisen. Dazu waren sie auch mit verschiedenen bekannteren Persönlichkeiten in Kontakt: Wassily Kandinsky, Richard Dehmel, Upton Sinclair, Rainer Maria Rilke und Romain Rolland. Außer mit Rilke und Dehmel, die dem Kreis sehr schnell eine Absage erteilten, blieben die beiden Organisatoren weiter in Kontakt.[8] Gustav Landauer und Martin Buber wurden auch in diesen Kreis eingeladen. Als ein erstes Treffen zwischen dem 9. und 12. Juni 1914 in Potsdam anberaumt wurde, trafen sich acht sehr unterschiedliche Intellektuelle: Neben Erich Gutkind, Frederek van Eeden, Gustav Landauer und Martin Buber waren noch Theodor Däubler, Florens Christian Rang, Henri Borel und Poul Bjerre anwesend. Landauer beschrieb sein Verständnis des Auftrages, den die Mitglieder dieses Kreises sich annähmen, bei deren ersten Treffen. Darin ging es um die Zusammenkunft und das gemeinsame Denken und Handeln der Mitglieder auf Basis der Anerkennung ihrer Unterschiede. Mit beispielsweise gemeinsamen Aktionen wollten sie zeigen, dass friedliches Zusammenleben möglich sei.[9]

Nach diesem ersten Treffen sollte ein weiteres, aber größeres internationales Treffen im italienischen Forte dei Marmi stattfinden. Obwohl dieses geplante Treffen wegen des Kriegsbeginns nicht zustande kam, erhielt der Kreis seinen Namen: *Forte-Kreis.* Die Gründungsmitglieder blieben per Rundschreiben in Kontakt und schließlich versuchten Martin Buber und Gustav Landauer in einem gemeinsamen Brief, die Mitglieder des *Forte-Kreises* dazu zu animieren, sich wenigstens in ihrer Kerngruppe zu treffen. Als Ort schlugen sie das Rheinland vor, es sollte zwischen Weihnachten und Neujahr für zwei bis drei Tage stattfinden, doch

S. 145 – 146; Landauer, Gustav: Die Niederlage von Jena. In: *Der Sozialist* III, Nr. 18 (15. September 1911). S. 137 – 139.

7 Der folgende Abschnitt basiert auf den Ausführungen des Autors in: Kunze, Sebastian: Mit Gustav Landauer durch den Ersten Weltkrieg. In: Krieg und Frieden im Spiegel des Sozialismus, 1914 – 1918. Hrsg. von Frank Jacob u. Riccardo Altieri. Berlin 2018. S. 132 – 153, hier S. 135 – 136, S. 143 – 144.

8 Holste, Christine: Königliche des Geistes – ohne König. Der Forte-Kreis (1910 – 1915). In: Kreise, Gruppen, Bünde: zur Soziologie moderner Intellektuellenassoziation. Hrsg. von Richard Faber u. Christine Holste. Würzburg 2000. S. 402 – 423, hier S. 404; zu den Absagen siehe Faber u. Holste, Vorwort, S. 9; grundsätzlich zum *Forte-Kreis* siehe Holste, Der Forte-Kreis (1910 – 1915).

9 Brief Gustav Landauers an Poul Bjerre, E. Norlind, Frederek van Eeden und Henri Borel am 22. 08. 1915, in: Buber, Lebensgang, Bd. 2: S. 72 – 73. Im Brief an diese Gruppe zitiert Landauer sich selbst mit Verweis auf das damalige Treffen.

auch dieses Treffen fand nicht statt.[10] Florens Christian Rang meldete sich als Kriegsfreiwilliger und verherrlichte öffentlich den Krieg. Das provozierte Landauer und er zog sich mit dem Hinweis auf Rang aus dem Kreis zurück.[11] Anschließend zerbrach der Kreis in private Freundschaftsverhältnisse.[12] Der *Forte-Kreis* scheiterte schließlich am Krieg und konnte sein Versprechen weder nach innen noch nach außen hin einlösen.

Als am 1. August 1914 das Deutsche Kaiserreich an der Seite Österreich-Ungarns in den Krieg eintrat, saßen die Landauers im Zug auf der Heimreise. Am 31. Juli schrieb Landauer aus Karlsruhe an Ludwig Berndl, sie brächen ihren Urlaub ab, denn, so konstatierte Landauer: „Es ist nichts mehr zu hoffen, und nichts zu fürchten; es ist da."[13] Den Erinnerungen der Tochter Brigitte Hausberger nach begegnete die Familie auf der Zugfahrt nach Hause englischen Touristen, mit denen die Familie und besonders Hedwig Lachmann ins Gespräch kam. Hausberger schrieb, der Zug sei in Weimar gestoppt worden, da die Mobilisierung begonnen habe. Sie berichtete weiter: „I remember the hostility of the other passengers toward the English, who had suddenly become our ‚enemies,' and toward my mother who was speaking affably with them."[14]

Der Beginn des Ersten Weltkriegs scheint in weiten Teilen der Bevölkerung eine Erleichterung auszulösen. In älteren Forschungen wird beispielsweise von Wolfgang Mommsen die These vertreten, dass insbesondere in den tonangebenden Kreisen des Kaiserreiches Krieg zur Durchsetzung deutscher Interessen durchaus in Betracht gezogen wurde und das schon Jahre vor Beginn des Ersten Weltkriegs. Für Mommsen etablierte sich ein Mechanismus, ein „Topos von der ‚Unvermeidlich-

10 Zu Ort und Dauer siehe Brief von Martin Buber und Gustav Landauer an den *Forte-Kreis*, Ende November 1914, in: Buber, Lebensgang, Bd. 2: S. 16.

11 Brief Gustav Landauers an Poul Bjerre, E. Norlind, Frederek van Eeden und Henri Borel am 22.08.1915, in: Buber, Lebensgang, Bd. 2: S. 73.

12 Holste, Christine: „Menschen von Potsdam" – Der Forte-Kreis (1910–1915). Vergesellschaftungsversuch eines oppositionellen Zeitgeistes vor dem Ersten Weltkrieg. In: Der Potsdamer Forte-Kreis: eine utopische Intellektuellenassoziation zur europäischen Friedenssicherung. Hrsg. von Christine Holste u. Richard Faber. Würzburg 2001. S. 11–28, hier S. 24.

13 Gustav Landauer an Ludwig Berndl, 31.07.1914, in: Buber, Lebensgang, Bd. 1: S. 459; grundsätzlich zum Ersten Weltkrieg siehe u. a. Ullrich, Die nervöse Großmacht 1871–1918. Aufstieg und Untergang des deutschen Kaiserreichs; Nonn, Das deutsche Kaiserreich; Ullmann, Das Deutsche Kaiserreich 1871–1918; Pulzer, Peter: Der Erste Weltkrieg. In: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd. 3: Umstrittene Integration 1871–1918. Hrsg. von Steven M. Lowenstein, Paul Mendes-Flohr, Peter Pulzer u. Monika Richarz. München 1997. S. 356–380; Nonn, 12 Tage und ein halbes Jahrhundert.

14 Hausberger, Brigitte: My Father, Gustav Landauer. In: Gustav Landauer: Anarchist and Jew. Hrsg. von Paul Mendes-Flohr und Anya Mali. Berlin 2015. S. 233–237, hier S. 235.

keit“",[15] der die Qualität einer *self-fulfilling prophecy* gewann. Ergänzt werden müsste das mit einer zusammenfassenden Beobachtung von Jost Dülffer in der Einleitung des Bandes, indem Mommsens Artikel publiziert wurde. Dülffer schrieb: „Faßt man den Befund der Beiträge vergröbernd und Nuancen der Autoren außer Acht lassend zusammen, läßt sich ein virulenter Nationalismus in den politischen Agitationsverbänden konstatieren, der letztlich im Krieg sein Heil suchte."[16]

Diese ältere Forschung widerspricht nicht den neueren Forschungen zur Kriegsbegeisterung in Deutschland kurz nach Beginn des Kriegs. Während dem Thema in allgemeinen Darstellungen des Kaiserreiches wenig Platz eingeräumt wird, wurde die Kriegsbegeisterung der Deutschen Topos.[17] Dieser Topos wurde und wird immer wieder aufgerufen, besonders wenn es um das Verhältnis zwischen jüdischen und nichtjüdischen Deutschen in dieser Zeit ging. Spätestens seit Ulrich Siegs Studie *Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg* ist allerdings klar, dass es einen solchen einträchtigen gesamtgesellschaftlichen Taumel nicht gab. Sieg macht dies sehr deutlich.[18] Allerdings, und dies ist die große Einschränkung, lässt sich nach Sieg eine große Unterstützung des Kriegs von Seiten der intellektuellen Elite festhalten. Sieg zeigt dies auch für viele deutsch-jüdische Intellektuelle.[19] Zusammenfassend könnte man festhalten, dass es mit dem Beginn des Kriegs einen begeisterten Taumel der Eliten gab, der sich in Literatur und Publizistik und im *Geist von 1914* niederschlug. Von einem Großteil der Bevölkerung hingegen wurde der Krieg nicht begeistert begrüßt und ab Herbst 1915 gab es aufgrund von Nahrungsmittelknappheit die ersten Unruhen.[20] Obwohl sich nach den neueren Forschungen das Narrativ des einmütig begrüßten Krieges nicht halten lässt, war die Gruppe derer, die sich offen gegen den Krieg stellten, gering – auch unter den

15 Mommsen, Wolfgang J.: Der Topos vom unvermeidlichen Krieg. In: Bereit zum Krieg: Kriegsmentalität im wilhelminischen Deutschland, 1890 – 1914: Beiträge zur historischen Friedensforschung. Hrsg. von Jost Dülffer u. Karl Holl. Göttingen 1986. S. 194 – 224, hier S. 218.

16 Dülffer, Jost: Einleitung: Dispositionen zum Krieg im wilhelminischen Deutschland. In: Bereit zum Krieg: Kriegsmentalität im wilhelminischen Deutschland, 1890 – 1914: Beiträge zur historischen Friedensforschung. Hrsg. von Jost Dülffer und Karl Holl. Göttingen 1986. S. 9 – 19, hier S. 16.

17 Für allgemeine Darstellungen siehe u. a. Ullmann, Das Deutsche Kaiserreich 1871 – 1918; Ullrich, Die nervöse Großmacht 1871 – 1918; Aufstieg und Untergang des deutschen Kaiserreichs; zur Veranschaulichung des Topos siehe bspw. Schoeps, Julius H.: Kriegsbegeisterung und Ernüchterung: Über das Selbstverständnis und die Befindlichkeiten deutscher Juden im Ersten Weltkrieg und danach. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 66, Nr. 1 (2014). S. 76 – 89.

18 Sieg, Ulrich: Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg: Kriegserfahrungen, weltanschauliche Debatten und kulturelle Neuentwürfe. Berlin 2008. S. 53 – 54; kritisch berichtet auch Nonn über die sogenannten Augusterlebnisse: Nonn, 12 Tage und ein halbes Jahrhundert, S. 539 – 551.

19 Siehe bspw. Sieg, Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg, S. 56 – 57.

20 Ullmann, Das Deutsche Kaiserreich 1871 – 1918, S. 253; zu den Unruhen siehe Nonn, Das deutsche Kaiserreich, S. 98.

deutschen Juden. Zu ihnen gehörten neben Landauer beispielsweise Gershom Scholem, Walter Benjamin oder Albert Einstein.[21]

Die Auswirkungen ihrer Kriegsablehnung zeigten sich auch im Leben Gustav Landauers und seiner Familie deutlich. Eine Konsequenz war, dass im Hause kein Weihnachten mehr gefeiert wurde. In der Korrespondenz blieb dieses Nichtfeiern durch den Krieg hindurch ein Thema, in Briefen an Fritz Mauthner, Julius Bab, Martin Buber und Charlotte Landauer. An der Korrespondenz Landauers lässt sich ablesen, dass das Fest als Friedensfest verstanden und begangen wurde und das mit dem Nichtfeiern ihre „zerrissene Verbindung zur Menschheit symbolisiert werden solle."[22] Neben dieser symbolischen Handlung lassen sich an zwei Beispielen die aus der Kriegsbegeisterung erwachsenen Schwierigkeiten im persönlichen Umfeld exemplifizieren.

Nach Beginn des Kriegs unterstützte Fritz Mauthner die Kriegsführung Deutschlands emphatisch und entsetzte einige seiner Bekannten und Freunde mit den Artikeln, die er publizierte. Das stellte die Freundschaft mit Gustav Landauer auf die Probe. Landauer schrieb an Mauthner zwar nachvollziehen zu können, was er nun tue und denke tun zu müssen. Allerdings staunte Landauer, dass er vor dem Hintergrund von dessen Sprachkritik dennoch von Mauthner enttäuscht sei. Rita Steininger bemerkte dazu, dass es scheine, als ob Landauer und auch Mauthner an ihrer langen Freundschaft irgendwie festhalten wollten und sie sich daher in ihrer Korrespondenz immer weiter mit *Lieber Freund* ansprachen und auch wohlwollende Schlussformeln fanden. Das gut dokumentierte Beispiel der Korrespondenz zwischen Landauer und Mauthner zeigt, dass der Krieg in persönliche Verhältnisse eingriff und diese tiefgreifend verändern konnte. Dass sie trotz ihrer diametral entgegenstehenden Positionen ihre Freundschaft weiter pflegten, ist bemerkenswert und führte zu einer vielfachen Kommentierung.[23]

21 Sieg, Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg.

22 Zitat: Kunze, Mit Gustav Landauer durch den Ersten Weltkrieg, S. 138; Briefstellen siehe u. a. Gustav Landauer an Fritz Mauthner, 16.12.1914, in: Buber, Lebensgang, Bd. 2: S. 17; Gustav Landauer an Julius Bab, 16.12.1914, in: Buber, Lebensgang, Bd. 2: S. 16 – 17; Gustav Landauer an Martin Buber, Weihnachten 1915, in: Buber, Lebensgang, Bd. 2: S. 115 – 116; Gustav Landauer an Charlotte Landauer, Dezember 1917, in: Buber, Lebensgang, Bd. 2: S. 203 – 204.

23 Delf, „Wie steht es mit dem Sozialist?" Sozialismus, Deutschtum, Judentum im Briefwechsel Gustav Landauers und Fritz Mauthners; Delf, Einleitung; Delf, Gustav Landauer–Fritz Mauthner; Schapkow, Carsten: German Jews and the Great War: Gustav Landauer's and Fritz Mauthner's Friendship during Times of War. In: *Quest. Issues in Contemporary Jewish History. Journal of Fondazione CDEC*, Nr. 9 (Oktober 2016). www.quest-cdecjournal.it/focus.php?id=380; Steininger, Gustav Landauer, S. 108.

Im Falle der Beziehung von Hedwig Lachmann und Gustav Landauer zu Richard Dehmel zeigt sich, wie ein solches Verhältnis zum Krieg auch zerrissen werden konnte.

Hedwig Lachmann war nach ihrer Liaison mit Richard Dehmel kurz vor der Jahrhundertwende weiterhin mit ihm befreundet. Nach Kriegsbeginn meldete sich Dehmel freiwillig zum Dienst und begann kriegsverherrlichende Lyrik zu publizieren. Dehmel kann exemplarisch für viele deutsche Intellektuelle gesehen werden, die sich mit Leib und Seele dem Krieg verschrieben. Im Falle von Richard Dehmel führte es zum Bruch mit Hedwig Lachmann und Gustav Landauer.[24]

An Hugo Warnstedt schrieb Landauer Anfang November 1914: „Ja, sie sind fast alle umgefallen, die Dichter und Denker! Dehmel fast am schlimmsten von allen; er dichtet voller Ungerechtigkeit gegen die fremden Nationen und voller Überhebung; und was das Schlimmste ist: selbst wenn man sich auf seinen verrohten Standpunkt stellt, ist das Zeug schlechte, gequälte Dichterei."[25] Auch für Hedwig Lachmann, die Dehmel noch näher stand als Gustav Landauer, war es, wie die Lachmann-Biografin Annegret Walz schrieb, die „wohl bitterste Enttäuschung".[26] Selbst nach dem verlorenen Krieg blieb der Bruch bestehen, die Dehmels und Landauers kamen nicht mehr zusammen.

Dieser verbissene Glaube an Deutschland, der sich beispielsweise bei Dehmel und Mauthner ausmachen lässt, deutet auch auf den allgemeinen Kriegsverlauf hin, der sich nach anfänglichen deutschen Erfolgen als sehr zäh herausstellen sollte.

Das Kaiserreich war auf einen schnellen Sieg ausgerichtet, nicht aber auf den langjährigen kräftezehrenden Stellungskrieg, zu dem er in Europa nach kurzer Zeit wurde.[27] 1915 war für das Deutsche Kaiserreich das erfolgreichste Kriegsjahr, obwohl mit dem Wechsel Italiens auf die Seite der Alliierten und dem durch die Proteste der USA gestoppten uneingeschränkten U-Boot-Krieg wesentliche Änderungen eintraten. Spätestens ab 1916 sollte der Krieg den Gegner verschleißen, es ging also nicht mehr um einen schnellen Sieg. In der Zeit zwischen 1914 und 1916 wurde auch die Wirtschaft für den Krieg mobilisiert und auf Rüstung umgestellt. Schon ab August 1914 stiegen die Lebensmittelpreise. Eine Versorgung mit Lebensmitteln erfuhr 1916 eine Zäsur, als es immer schwieriger wurde Lebensmittel für die Bevölkerung bereitzustellen. Einher ging die Lebensmittelknappheit mit einem generellen Verarmungsprozess. So vermischten sich auch die Orte von Front

24 Seemann, „Mit den Besiegten", S. 76; Steininger, Gustav Landauer, S. 106.

25 Gustav Landauer an Hugo Warnstedt, 4.11.1914, in: Buber, Lebensgang, Bd. 2: S. 11.

26 Walz, Hedwig Lachmann. Eine Biografie, S. 359.

27 Ullmann, Das Deutsche Kaiserreich 1871 – 1918, S. 228 – 229.

und Heimat, denn die Soldaten standen per Feldpostbrief in regem Austausch mit ihren Angehörigen und Freunden.[28]

Die deutschen Militärs selbst sahen ab 1916 keine echte Chance mehr auf einen kurz- bis mittelfristigen Sieg. Der 1917 wieder aufgenommene unbegrenzte U-Boot-Krieg kann daher auch als Verzweiflungsakt angesehen werden, der allerdings erst zum Protest, dann zum Kriegseintritt der USA führte und damit den Alliierten endgültig in eine Übermacht verhalf.[29]

Insbesondere die militärische Führungsriege weigerte sich bis in den Spätsommer 1918, die sich abzeichnende Niederlage einzugestehen. Dann sollte die politische Führung einen Waffenstillstand und Frieden verhandeln. Die sich offenbarende schlechte Lage des Deutschen Kaiserreiches und die immer zahlreicher werdenden Proteste führten zu Reformen, die eine parlamentarische Monarchie etablieren und das Parlament stärken sollten. Ihre Legitimation hatte die militärische und politische Führung da allerdings schon verloren, sie konnten die anstehenden Revolutionen nicht mehr verhindern.[30]

Die Repressionen in der Kriegszeit, besonders für jegliche Opposition waren gravierend. Dennoch entwickelte sich eine Protest- und Friedensbewegung. Gustav Landauer beteiligte sich an ihr.[31]

Der *Bund Neues Vaterland (BNV),* der den Krieg entschieden ablehnte, gründete sich am 16. November 1914. Er brachte Menschen aus unterschiedlichen Strömungen zusammen, wobei sie alle demokratische Teilhabe forderten.[32] Albert Einstein gehörte zu den Gründern und Ulrich Sieg sieht vor allem in liberalen und sozialdemokratischen Aktivist:innen die Zielgruppe des *BNV.*[33]

Nach dem Gründungswinter setzten im Frühjahr 1915 Repressionen ein: Neben der Beschlagnahmung von wichtigen Dokumenten wurden Briefe kontrolliert und auch Briefsperren verhängt. Durchsuchungen und Verhaftungen waren ebenfalls Teil der Maßnahmen durch die Militärbehörden.[34] Unter diesen Umständen nahm Landauer wohl an einigen Sitzungen teil und interessierte sich für eine Arbeit im *BNV.* Nachgewiesen ist seine Mitgliedschaft aber erst ab 1916.[35] Aktiv konnte Land-

28 Ullmann, Das Deutsche Kaiserreich 1871–1918, S. 238–239, S. 244–249.

29 Nonn, Das deutsche Kaiserreich, S. 97–99.

30 Ullmann, Das Deutsche Kaiserreich 1871–1918, S. 259–263.

31 Der folgende Abschnitt zu Landauers Engagement in der Friedensbewegung basiert auf den Ausführungen des Autors in: Kunze, Mit Gustav Landauer durch den Ersten Weltkrieg, S. 144–146.

32 Donat, Helmut u. Karl Holl (Hrsg.): Die Friedensbewegung: organisierter Pazifismus in Deutschland, Österreich und in der Schweiz. Düsseldorf 1983. S. 76–78.

33 Sieg, Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg, S. 161.

34 Donat/Holl, Die Friedensbewegung, S. 78.

35 Leder, Politik eines „Antipolitikers“, Bd. 10.2: S. 719.

auer für den *BNV* nicht mehr werden, denn diesem wurde vom Militär im Februar 1916 die Aktivität während des Kriegs mit der Begründung verboten, dass die Betätigung des Bundes an Vaterlandsverrat grenze.[36]

Sozusagen als Nachfolgeorganisation gründeten Mitglieder des *BNV* die *Deutsche Friedensgesellschaft* und andere Pazifist:innen am 30. Juli 1916 die *Zentralstelle Völkerrecht.*

„Sie entwickelte sich rasch zum Sammelbecken der zumeist aus intellektuell-bürgerlichen Kreisen stammenden Befürworter eines Verständigungsfriedens, wobei sie auch Unterstützung bei Kriegsgegnern aus dem mehrheitssozialdemokratischen und linksorientierten Lagern fand."[37] Nachdem Ludwig Quidde aus Berlin ausgewiesen wurde, konstituierte sich die *Zentralstelle Völkerrecht* formal am 2. und 3. Dezember 1916. Über Landauers Teilnahme an dieser Veranstaltung wird zwar spekuliert, gesichert ist sie allerdings nicht, obwohl Landauer mit Ludwig Quidde den am 25. August 1916 veröffentlichten Gründungsaufruf verfasste.[38] Unterschrieben hatte Landauer den Aufruf allerdings nicht, anders als 40 andere Persönlichkeiten. Ludwig Quidde vermutete, dass Landauer als bekannter Anarchist mit seiner Unterschrift nicht andere an einer Beteiligung an der Organisation abschrecken wollte.[39] In den Vorstand wurde Landauer dennoch gewählt, außerdem wurde er später im Flugschriftenausschuss aktiv.[40]

Die *Zentralstelle Völkerrecht* wollte einen dauerhaften Frieden und Institutionen, die diesen schützen würden. Im engen Rahmen der damaligen Möglichkeiten machte die *Zentralstelle Völkerrecht* Lobbyarbeit für den Frieden und schrieb Eingaben an den Reichstag.[41] Im Berliner Ableger wurde Landauer in den Vorstand gewählt, er arbeitete an Satzung bzw. Statuten der *Zentralstelle* und organisierte Vorträge.[42]

Nach der Vereinsgründung begannen die Repressionen: Die *Zentralstelle* durfte weder Kundgebungen durchführen noch öffentlich werben. Schriften durften nur an Vereinsmitglieder verbreitet werden. Die Behörden verlangten darüber hinaus eine Mitgliederliste, wogegen sich der Verein allerdings wehrte.[43] Die Enttäuschung über die *Zentralstelle* nahm bei Landauer im Laufe des Jahres 1917 zu und sein

---

36 Donat/Holl, Die Friedensbewegung, S. 78.

37 Donat/Holl, Die Friedensbewegung, S. 425.

38 Leder, Politik eines „Antipolitikers", Bd. 10.2: S. 719 – 720.

39 Quidde, Ludwig: Der deutsche Pazifismus während des Weltkrieges 1914 – 1918. Hrsg. von Karl Holl. Boppard am Rhein 1979. S. 113.

40 Leder, Politik eines „Antipolitikers", Bd. 10.2: S. 719 – 720.

41 Quidde, Der deutsche Pazifismus während des Weltkrieges 1914 – 1918, S. 114 – 116.

42 Leder, Politik eines „Antipolitikers", Bd. 10.2: S. 721.

43 Leder, Politik eines „Antipolitikers", Bd. 10.2: S. 722.

Engagement erlahmte. Er schrieb seinem Freund Paulus Klüpfel am 12. April 1917: „Viel los ist mit dieser Z. V. keineswegs – ich bin dabei mal bin [ich] nicht dabei – immer in Reue über Zeitvergeudung und auf dem Sprung nichts mehr mit den Leuten zu versuchen."[44] Die Entscheidung wurde Landauer abgenommen, denn seine Schwiegermutter starb und im Mai 1917 zog die Familie Landauer ins nun leerstehende Haus in Krumbach. Die Versorgungslage mit Lebensmitteln war auf dem Land ebenso besser, deshalb entschied sich die Familie auch, vorerst in Krumbach zu bleiben und nicht nach Berlin zurückzukehren.[45]

Ein Brief an den US-amerikanischen Präsidenten Woodrow Wilson schrieb Landauer an Weihnachten 1916. Ob dieser Brief jemals aus Deutschland herausgeschmuggelt werden konnte, bleibt unklar. Doch er wurde unter dem Titel *Friedensvertrag und Friedenseinrichtungen* in Landauers posthum veröffentlichten Anthologie *Rechenschaft* 1919 publiziert. Landauer forderte darin ein friedenssicherndes internationales System, das auf einer Versammlung aller Staaten beruhe, das verbindliche Beschlüsse fassen könnte. Das Rüstungswesen und die Demokratisierung standen bei Landauer im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit.[46]

Hedwig Lachmann schrieb gegen den Krieg. Ihr Gedicht *Mit den Besiegten* stellte sich auf die Seite der Opfer und zeigte ihre Perspektive auf. Landauer stand seiner Frau bei der Benennung des Gedichts mit Rat zur Seite.[47] In Julius Babs *Anthologie 1914. Der Deutsche Krieg im Deutschen Gedicht* wurde Lachmanns Gedicht publiziert. Im Februar 1918 nahm das Leben der Familie eine dramatische Wende, als Hedwig Lachmann schwer erkrankte und innerhalb einer Woche starb. Die Trauer überwältigte Gustav Landauer, der einige Monate nicht mal schreiben konnte.

Während Landauers Zeit in der organisierten Friedensbewegung war er auch Teil des Kreises um Ernst Joël und dessen Zeitschrift *Der Aufbruch.* Dabei ging es zwar auch um die Unterstützung junger Kriegsgegner, mehr aber noch, um die Gesellschaft nach dem Krieg. Im Geiste der Jugendbewegung etablierten Walter Benjamin und Ernst Joël 1914 in Berlin Charlottenburg das *Siedlungsheim.* Das *Heim* war ein Begegnungsort vor allem junger Menschen, die hier über Politisches, Soziales und Philosophisches diskutierten.[48] Wie und wann Landauer zu diesem Kreis

44 Brief Gustav Landauers an Paulus Klüpfel, 17. 04. 1917, in: Gustav Landauer Papers, International Institute of Social History, ARC00780.115.59.

45 Leder, Politik eines „Antipolitikers", Bd. 10.2: S. 722, S. 727–729.

46 Landauer, Gustav: Friedensvertrag und Friedenseinrichtung. In: Internationalismus. Ausgewählte Schriften. Bd. 1. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2008. S. 294–299, hier S. 296–298.

47 Walz, Hedwig Lachmann. Eine Biografie, S. 372.

48 Delf, Hanna: Als Zeichen der Getrenntheit oder Eine Fensterscheibenangelegenheit. Gustav Landauer und Hans Blüher. In: Deutsch-jüdische Geschichte im 19. und 20. Jahrhundert. Hrsg. von

stieß, ist unklar, aber er traf dort auf Persönlichkeiten wie Erich Mohr, Kurt Hiller, Hans Blüher und Rudolf Leonhard. Seiner Frau Hedwig Lachmann schrieb er, dass ihm zwischen den jungen Menschen ganz wohl sei. Besonders hob er Hans Blüher, der ihn interessierte, und Kurt Hiller hervor, wobei er von Letzterem berichtete, dass sie sich zwar „in ausgesuchter Höflichkeit" unterhielten, Hiller ihm aber „in wesentlichen Dingen […] antipodisch [sei]."[49] Landauer schien dem *Aufbruchkreis* zwar mit Interesse, aber einer gewissen Distanz gegenüberzustehen. Landauer hielt im Juni 1915 einen Vortrag im *Siedlungsheim* und publizierte in der von Juli bis Oktober 1915 erschienenen und zum Kreis gehörenden Zeitschrift *Der Aufbruch* Artikel wie *Stelle Dich, Sozialist!* oder *Vom Sozialismus und der Siedlung. Thesen zur Wirklichkeit und Verwirklichung.* Mitte Oktober wird der *Aufbruch*, wie später im Jahr auch die Zeitschriften *Schaubühne* und *Zukunft* de facto vom Oberkommando verboten.[50]

Gustav Landauer war Ernst Joël verbunden und als dieser wegen der Herausgabe des *Aufbruchs* seinen Studienplatz an der Friedrich-Wilhelms-Universität verlor, setzte sich Landauer mit einer Petition und einer Denkschrift an den Preußischen Landtag bzw. dessen Abgeordnetenhaus für ihn ein. Die Petition fand knapp zwei Jahre nach ihrer Einreichung 1915 Gehör und im Oktober 1917 sogar Unterstützung. Ernst Joël konnte ab 1919 wieder in Berlin studieren.[51]

Im Rahmen seines Engagements im *Aufbruch*-Kreis kam es zu heftigen Debatten um eine zu gründende Freie Hochschule, denn es bestand Uneinigkeit über die Zulassung von Frauen. Während Landauer für die Zulassung war, waren Ernst Joël und Hans Blüher beispielsweise entschieden gegen Frauen unter den Lehrenden und Studierenden an dieser Freien Hochschule. Diese „Männerbundstimmung" (Hanna Delf) wies Landauer entschieden zurück. Es war eine Enttäuschung für ihn, als er begriff, wie tief die Trennung zwischen ihm und dem Kreis war.[52]

Besonders bemerkenswert an Landauers Beteiligung am *Aufbruch*-Kreis war sein Versuch unter jungen Menschen aus dem Umfeld der Jugendbewegung An-

---

Ludger Heid und Joachim H. Knoll. Stuttgart, Bonn 1992. S. 323 – 335, hier S. 323 – 324; Knüppel, Christoph: Gustav Landauer und die Siedlungs-Bewegung. In: Hinter der Weltstadt. Mitteilungen des Kulturhistorischen Vereins Friedrichshagen e. V., Nr. 11 (Oktober 2002). S. 68 – 74; Oelschlägel, Dieter: Integration durch Bildung – Jüdische Toynbee-Hallen und Volksheime in Österreich und Deutschland im ersten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts. In: Durchbrüche ins Soziale – eine Festschrift für Rudolph Bauer. Hrsg. von Peter Herrmann, Rudolph Bauer u. Peter Szynka. Bremen 2014. S. 102 – 139, hier S. 117 – 123.

49 Gustav Landauer an Hedwig Lachmann, 5.08.1915, in: Buber, Lebensgang, Bd. 2: S. 65.

50 Leder, Politik eines „Antipolitikers", Bd. 10.2: S. 691 – 693, S. 696.

51 Leder, Politik eines „Antipolitikers", Bd. 10.2: S. 698.

52 Delf, Als Zeichen der Getrenntheit oder Eine Fensterscheibenangelegenheit. Gustav Landauer und Hans Blüher", S. 327 – 332.

schluss zu finden, wohl mit der Hoffnung Zuhörer:innen für seine Visionen einer gerechteren Welt zu finden. Seine eigene Zeitschrift *Der Sozialist* musste zu Beginn 1915 ihr Erscheinen einstellen, der *Aufbruch* war ein mögliches neues Betätigungsfeld.

Landauer publizierte mit *Stelle Dich, Sozialist!* einen Artikel im *Aufbruch*, der gewohnt gegen die marxistische Sozialdemokratie polemisierte.[53] Sein zweiter Artikel *Vom Sozialismus und der Siedlung. Thesen zur Wirklichkeit und Verwirklichung* war der Versuch, seine Vorstellung vom Sozialismus unter jungen Menschen zu propagieren. In Form von 30 Thesen analysierte Landauer die gegenwärtigen Verhältnisse und kritisierte sie. Er nahm sich die Themen Geld, Boden, Kultur, Staat und Politik vor. Die Ähnlichkeiten zu früheren Texten dieser Art sind unverkennbar. Er sprach über den Geist, der sich im *Christentum* früherer Zeiten ausdrückte und in These 20 schrieb er: „In einer Zeit echter Kultur trägt zum Beispiel die Ordnung des Privatbesitzes als revolutionäres, auflösendes und neu ordnendes Prinzip die Einrichtung der Seisachtheia oder des Jobeljahres in sich.“[54] Die Zeit echter Kultur bezeichnet die Idee von Landauers Sozialismus, darin, so schrieb er, gäbe es zwar Privatbesitz, dieser werde aber immer wieder neu verteilt. Dabei verweist er auf die biblischen Berichte der Seisachtheia, einem Schuldenerlass alle 7 Jahre und des Jobeljahres, des Jahres nach sieben mal sieben Schabbatjahren, in dem ein Ausgleich für ungerecht verteilten Boden erfolgen solle. So zumindest in Landauers Vorstellung, die er schon in seinem *Aufruf* und den *Dreißig Sozialistischen Thesen* formulierte. Dass Landauer seine Verbindung, die er zwischen seinem Judentum und Sozialismus etabliert hatte, hier höchstens an der eben zitierten 20sten These abzulesen wäre, deutet daraufhin, dass er sich hier an ein nichtjüdisches Publikum wandte und stützt den Eindruck, dass Landauer sehr zielgruppenorientiert schrieb und redete. Ihm war wahrscheinlich klar, dass er mit Verweisen auf das Judentum oder jüdische Persönlichkeiten oder Topoi nicht mehr Leser:innen erreichen würde.

Kriegsbeginn und -verlauf verdrängten Landauer zunehmend aus der Öffentlichkeit. Die staatlichen Repressionen, die Landauer spürte, machten ihn selbstvorsichtiger. Sein *Sozialist* musste das Erscheinen einstellen und auch wenn Landauer sich aktiv gegen den Krieg engagierte und einige politische Artikel publizierte, stellte der Erste Weltkrieg auch für Gustav Landauer eine Zäsur dar. Insbesondere, da er viel weniger Gelegenheit hatte seine politischen Ziele zu verfolgen, entsprechende Vorträge zu halten und Artikel zu veröffentlichen. Der Umzug nach Krumbach, vielmehr noch der Tod Hedwig Lachmanns waren ebenfalls

---

53 Landauer, Gustav: Stelle Dich, Sozialist! In: Anarchismus. Ausgewählte Schriften. Bd. 2. Lich/Hessen 2009. S. 289 – 294.

54 Landauer, Gustav: Vom Sozialismus und der Siedlung. In: Antipolitik. Ausgewählte Schriften. Bd. 3.1. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2010. S. 346 – 353, hier S. 350.

tiefe Einschnitte in dieser Zeit. Landauer suchte sich aber immer wieder neue Betätigungsfelder, so vertiefte er sich während des Weltkriegs in die Literatur und näherte sich dem zionistischen Umfeld seines Freundes Martin Buber an.

Gustav Landauer, Martin Buber und der Zionismus

Der Beginn des Ersten Weltkriegs wirkte sich auf die gesamte Gesellschaft aus, so auch auf die jüdischen Deutschen. Darunter waren zahlreiche Intellektuelle wie Martin Buber, die den Krieg – zumindest zu Beginn – positiv sahen. Für die Kriegsunterstützung durch viele deutsche Jüdinnen:Juden, besonders Prominente wie bspw. Max Liebermann, müssen zwei Beweggründe herausgestellt werden: „[D] er Krieg [wurde] als ein dem deutschen Kaiserreich aufgezwungener betrachtet und konnte auf die Weise als ‚Verteidigungskrieg' gedeutet werden," wobei in Bezug auf die Jüd_innen [sic!] Russlands noch das Motiv eines ‚Befreiungskriegs' hinzutrat."[55]

Wie in der Mehrheitsgesellschaft standen besonders die exponierten jüdischen Zeitschriften unter Druck sich zum Kaiserreich zu bekennen, so die *Jüdische Rundschau* der *Zionistischen Vereinigung für Deutschland* und *Im deutschen Reich* des *Central Vereins.*[56] Der Topos eines einmütigen Gefühls der Kriegsbegeisterung der deutschen Bevölkerung, besonders im Hinblick auf die jüdischen Intellektuellen wurde durch Ulrich Sieg widerlegt. Sieg hat besonders die Breite der Reaktionen auf den Beginn des Ersten Weltkriegs in den Vordergrund gerückt und für eine notwendige Differenzierung plädiert, dabei sparte er auch nicht an Kritik an Kolleg:innen.[57] Allerdings warnt Sieg davor, die vorhandene Kriegsbegeisterung zu relativieren, dieses Argument stärkt auch Stefan Vogt in seiner Studie zu Zionismus und deutschem Nationalismus. Es scheinen in aller Regel die Bürgerlichen und Gebildeten gewesen zu sein, die sich freiwillig meldeten oder die in Artikeln, Büchern und Kunstwerken den Krieg begrüßten und so der Eindruck eines einheitlichen Taumels entstand.[58]

Gustav Landauer entzog sich diesem, wenn auch nicht so einheitlichen, Taumel und dem *Loyalitätsdruck* (Ulrich Sieg) ohne besondere Mühe, stand er dem Kaiserreich doch distanziert gegenüber und identifizierte Nation nicht mit Staat. Sein Freund Martin Buber hingegen begeisterte sich für den Krieg. Buber schien im

55 Weberling, Anne: Zionistische Debatten im Kontext des Ersten Weltkriegs am Beispiel der Herzl-Bund-Blätter 1914 – 1918. Potsdam 2019. S. 58.

56 Weberling, Zionistische Debatten, S. 59; Vogt, Subalterne Positionierungen, S. 216.

57 Sieg, Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg, bspw. S. 54 – 55.

58 Sieg, Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg, S. 55 – 57; Vogt, Subalterne Positionierungen, S. 213 – 214.

Kriegsbeginn und dem Krieg selber ein positives Ereignis zu sehen.[59] Diese fundamental differierenden Ansichten brachten die Beziehung der beiden an einen kritischen Punkt.

Zu Kriegsbeginn waren Gustav Landauer und Martin Buber noch im *Forte-Kreis* gemeinsam organisiert und engagiert, dieser Intellektuellenzirkel zerbrach allerdings an den widersprüchlichen Positionen seiner Mitglieder zum Krieg und konnte sein eigenes zentrales Versprechen – einen Krieg verhindern und exemplarisch internationale Zusammenarbeit und Solidarität vorleben – nicht einlösen.[60] Aus dem Briefwechsel vom Oktober 1914 zwischen Landauer und Buber lässt sich ablesen, dass es wohl im Rahmen des *Forte-Kreises* zu Unstimmigkeiten zwischen Buber und Landauer kam – wahrscheinlich handelte es sich um die Frage der Legitimität des Überfalls auf Belgien durch das Deutsche Reich.[61] Nachdem es zwischen den Töchtern Eva Buber und Gudula Landauer zu einem Vorfall kam, bei dem es um das Schweigen Evas ging, schrieb Landauer, dass das angespannte Verhältnis der Erwachsenen nicht auf die Kinder übertragen werden solle. In Bubers Antwort macht dieser deutlich, dass seine Tochter Eva schwieg, da ihre Mutter, Paula Buber, krank war. Buber schrieb von einer Depression und einer vorläufigen Typhusdiagnose. In seinem Antwortbrief bekräftigte Buber die Beziehung zwischen ihm und Landauer, außerdem schrieb er gleichzeitig: „Über den Gegenstand unserer verschiedenen Anschauung mag ich zu Ihnen brieflich nicht reden."[62] Der weiter oben erwähnte gemeinsame Brief Martin Bubers und Gustav Landauer von Ende November 1914 markierte eine scheinbare Einigkeit, nachdem die beiden wie beschrieben ein erstes Mal aneinandergerieten.

Bubers Einstellung zum Krieg und seine vor der *Berliner Zionistischen Vereinigung* im Dezember gehaltene Rede, die am 1. Januar 1915 in der *Jüdischen Rundschau* unter dem Titel *Die Tempelweihe* erschien, stießen Landauer auf, doch, soweit aus dem Briefwechsel ersichtlich wird, reagierte Landauer nicht auf die Rede bzw. den Text. Im Gegenteil scheint ihre Freundschaft vorerst nicht unter den unterschiedlichen Positionen zu leiden. Eine gewisse Grundspannung schien aber den-

---

59 Bourel, Martin Buber, S. 208–210; Mendes-Flohr, Martin Buber, S. 95–97; nur Hans Kohn relativiert die Kriegsbegeisterung Bubers: Kohn, Martin Buber, S. 162–164.

60 Zum *Forte-Kreis* siehe oben und Holste, Der Forte-Kreis (1910–1915).

61 Im Briefwechsel dieser Zeit finden sich Briefe bspw. vom 14.10. und 31.10., in denen es um die unterschiedlichen Positionen zu Belgien geht und um die Äußerungen von am *Forte-Kreis* beteiligten Personen. Martin Buber an Gustav Landauer, 14.10.1914, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 62.4.153 und Gustav Landauer an Martin Buber, 31.10.1914, in: Gustav Landauer Papers, International Institute of Social History, ARC00780.115.59.

62 Martin Buber an Gustav Landauer, 11.10.1914, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 62.4.152. Zu Landauers Brief an Buber siehe Gustav Landauer an Martin Buber, 10.10.1914, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 61.4.195.

noch vorhanden gewesen zu sein, denn im August 1915 schrieb Landauer an seine Frau, dass er Buber gegenüber sehr zurückhaltend sei: „Bei ihm ist es mir eigentlich rührend, wie ich früher ihm entgegen das Deutschtum vertreten mußte, das er als etwas im Juden gar nicht Wesentliches betrachtete, und wie jetzt das Deutschtum gegen seinen Willen so empfindlich in ihm sich regt, daß er jede Unterscheidung zwischen Taten und Sünden der einzelnen Regierungen verpönen möchte.“[63] Landauer scheint im Hinblick auf Bubers positive Bezugnahmen auf den Krieg generell recht nachsichtig gewesen zu sein. Anfang September 1915 schmiedeten die beiden den Plan gemeinsam ein Buch herauszugeben mit dem Titel *Was ist zu tun?* Das Projekt verlief zwar recht schnell im Sande, doch ist hier bemerkenswert, dass beide zusammenarbeiten wollten. Im Jahr darauf, Mitte April 1916, kündigte Landauer sein Kommen bei Buber für Anfang Mai an.[64]

Dieser Besuch und dessen briefliche Aufarbeitung sorgen bis heute sowohl in der Landauer- als auch in der Buberforschung für Aufsehen.

Ausgangspunkt ist der Besuch Landauers bei Martin Buber in Heppenheim. Landauer schrieb am 12. Mai 1916, dass er sich gefreut habe bei Bubers gewesen zu sein und es für ihn bei diesem Besuch darum ging, „unsere Gemeinschaft durch Zusammensein zu bestätigen, diese Gemeinschaft, die vor dem Krieg war und ihn überdauern soll.“[65] Landauer schrieb weiter, dass die Dinge, über die er nun sprechen möchte, bei dem Besuch kaum eine Rolle spielten und: „ich war nicht bei dem Kriegsbuber und hatte ihn beinahe vergessen.“[66] Sein Brief liest sich dennoch wie eine Abrechnung mit Bubers Position zum Krieg, wie er sie in *Die Losung*, seiner Einleitung der Zeitschrift *Der Jude* – ähnlich der Tempelweiherede von Ende 1914 – vortrug und seine Vorstellung von Judentum in *Der Geist des Orients und das Judentum.* Beides gehöre, so Landauer, zusammen, und beides seien ihm „sehr schmerzlich, sehr widerwärtig und sehr nahe an der Unbegreiflichkeit.“[67] Der in Maschinenabschrift im *International Institute of Social History* in Amsterdam liegende Brief umfasst ganze sieben Seiten. Er lässt sich in der Tat als Rundumschlag verstehen, wobei Landauer sich konkret auf die beiden Texte Bubers bezog und ihm vorwarf:

---

63 Gustav Landauer an Hedwig Lachmann, 3.08.1915, in: Buber, Lebensgang, Bd. 2: S. 63.

64 Gustav Landauer an Martin Buber, 13.04.1915, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 61.6.222.

65 Gustav Landauer an Martin Buber, 12.05.1916, in: Gustav Landauer Papers, International Institute of Social History, ARC00780.116.76.

66 Gustav Landauer an Martin Buber, 12.05.1916, in: Gustav Landauer Papers, International Institute of Social History, ARC00780.116.76.

67 Gustav Landauer an Martin Buber, 12.05.1916, in: Gustav Landauer Papers, International Institute of Social History, ARC00780.116.76.

> Mitten in diesem Kriege und im Zusammenhang mit der Kriegspolitik Deutschland abzusondern von allen anderen europäischen Staaten, diesen ihre Schuld an den Völkern des Orients vorzuhalten, Deutschland als einzig berufene Erlösernation hinzustellen, ohne Einschränkung, ohne Hinweis darauf, wie Deutschland in den letzten Jahrzehnten mit Eroberungskolonisation nachzuholen bemüht war, was es aus äußeren Gründen versäumt hatte… .[68]

Es ist der Ausdruck dessen, was sich schon latent in ihren früheren Unstimmigkeiten andeutete. Nun sprach Landauer deutlich aus, was er dachte: Buber verteidigte den Krieg des Deutschen Reiches, sowohl indem er das Gemeinschaftsgefühl, das sich darin Bahn brach, preist, als auch in Bubers Position, Deutschland sei auserkoren, die Juden zu retten. Beides schien für Landauer absurd, die Gemeinschaftserfahrung kritisierte Landauer mit den Worten: „‘Nur überhaupt Gemeinschaft‘ – das ist für Sie, was dieser Krieg gebracht hat, den Menschen im allgemeinen und den Juden im Besonderen. Und eben das nenne ich ästhetisch und formalistisch.“[69] Diese Art von Gemeinschaft lehnte Landauer ab, denn nach ihm bedarf es keines Kriegs, vielmehr verunmöglicht Gemeinschaft in Landauers Sinne Krieg. Nach Landauers teilweise mit scharfen Worten vorgebrachter Enttäuschung erteilte er der Mitarbeit am *Juden* ebenfalls eine deutliche Absage:

> Dieses Ihnen zu sagen, war um der Ehrlichkeit willen nötig. Es ist aber auch nötig, um verständlich zu machen, warum ich über den Aufsatz hinaus, den Sie schon haben, jetzt, solange der Krieg währt, nicht weiter mitarbeiten will… Ein Blatt, das veröffentlicht, veröffentlichen darf, was Habsburg, Hohenzollern und die damit verbundenen Interessegruppen gerne hören, das Entgegengesetzte aber nicht, kann nicht mein Blatt sein. Ich hoffe, – und glaube –, daß die Zensur meinen Beitrag nicht durchläßt (bin aber zu gelinder Modifikation nach wie vor bereit) und dann soll, wenn’s Ihnen recht sein wird, mein erster Beitrag vom Judentum und vom Deutschtum und vom Europäertum und vom Deutschen Reich handeln. Schade um das jüdische Blut, jawohl; schade um jeden Tropfen Blut, der in diesem Kriege vergossen wird; schade um die Menschen, schade auch, daß Sie sich in diesen Krieg hineinverirrt haben.[70]

An dieser Stelle wird es eindeutig. Landauer musste Buber seine Position mitteilen, denn offenbar wollte er zwar am *Juden* mitarbeiten, doch nicht um jeden Preis. Bubers germanophile Position und seine Verherrlichung des Krieges konnte Landauer nicht mehr ignorieren. Dazu kam, dass sein eigener Artikel für den *Juden* mit dem Thema *Ostjuden und Deutsches Reich* beim Zensor festhing.

---

68 Gustav Landauer an Martin Buber, 12.05.1916, in: Gustav Landauer Papers, International Institute of Social History, ARC00780.116.76.
69 Gustav Landauer an Martin Buber, 12.05.1916, in: Gustav Landauer Papers, International Institute of Social History, ARC00780.116.76.
70 Gustav Landauer an Martin Buber, 12.05.1916, in: Gustav Landauer Papers, International Institute of Social History, ARC00780.116.76.

Ein so deutlicher und zum Teil harscher Brief ist ungewöhnlich in einer Freundschaft – in der von Martin Buber und Gustav Landauer allemal. Landauers Sprache war scharf. In der Forschung ist dieser Brief bzw. dieser Streit Gegenstand von Kontroverse, denn Paul Mendes-Flohr sieht in ihm den Anstoß für Martin Bubers Wende von der Erlebnismystik hin zum dialogischen Denken. In Mendes-Flohrs Dissertation von 1979 schreibt dieser: „Wir dürfen wohl davon ausgehen, daß Landauers Brief vom 12. Mai 1916 für Bubers persönliche und intellektuelle Entwicklung höchst bedeutsam war. Zumal die Vermutung naheliegt, daß dieser Brief Bubers Wendung von der Mystik, die wir vielleicht lieber Erlebnis-Mystik bezeichnen sollten, zum dialogischen Denken ausgelöst hat.“[71] Im weiteren beschreibt Mendes-Flohr, dass ab Frühjahr 1916 drei neue Elemente in Bubers Texten zu finden seien: „1. eine ausdrückliche Stellungnahme gegen Krieg und chauvinistischen Nationalismus; 2. eine Neubewertung von Aufgabe und Bedeutung des Erlebens; 3. eine Verlagerung des Schwerpunkts der Gemeinschaft von Bewußtsein (d. h. einem subjektiv-kosmischen Erlebnis) auf die Beziehung zwischen den Menschen.“[72]

Paul Mendes-Flohr hält an dieser Einschätzung nach wie vor fest, dies zeigt auch seine Biografie über Martin Buber aus dem Jahr 2019.[73] In der Landauerforschung wurde dieser Frage selbst wenig Raum eingeräumt, sodass sich in der Regel Aussagen diesbezüglich lediglich auf Paul Mendes-Flohr stützen. Einspruch legte Ulrich Sieg 2001 in seinem Buch *Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg* ein. Darin beschreibt Sieg ebenfalls den Streit der beiden, der sich in Landauers Brief ausdrückte, abschließend folgert Sieg allerdings: „Zu einem grundsätzlichen Bruch in seinem [Bubers] Weltbild kam es dennoch nicht, beurteilte er den Krieg doch weiterhin als Epochenwende, die ein neues Zeitalter des Judentums und der Menschheit eingeleitet habe.“[74] In der dazugehörigen Fußnote betont Sieg, dass sich dies explizit gegen Paul Mendes-Flohrs Schlussfolgerung einer Wende in Bubers Denken richte. Leider bringt Sieg nur ein einziges Argument, um seine Behauptung zu untermauern. Buber habe in der zweiten Auflage von *Der Geist des Orients und das Judentum* nur oberflächliche Anpassungen vorgenommen; eine weitere Prüfung von Paul Mendes-Flohr Argumenten unterlässt Sieg. So ist bisher Paul Mendes-Flohrs Bericht maßgebend für die Landauer- wie die Buberforschung.[75]

Allerdings und dies ist irritierend, verweisen beide, sowohl Paul Mendes-Flohr als auch Ulrich Sieg, auf Landauers Brief vom 12. Mai 1916. Mendes-Flohr berichtet

71 Mendes-Flohr, Von der Mystik zum Dialog, S. 140.
72 Mendes-Flohr, Von der Mystik zum Dialog, S. 140.
73 Mendes-Flohr, Martin Buber, S. 108.
74 Sieg, Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg, S. 149.
75 Lappin bezieht sich bspw. ebenfalls auf Paul Mendes-Flohr: Lappin, Eleonore: Der Jude, 1916–1928: Jüdische Moderne zwischen Universalismus und Partikularismus. Tübingen 2000. S. 72–73.

1979 sogar noch von einer mündlichen Überlieferung, nach der Buber sofort in den Zug gesprungen sein soll, um die Angelegenheit zu klären.[76] Obwohl beide Autoren auf den Archivbestand im *International Institute of Social History* in Amsterdam verweisen, finden sowohl der Brief vom 17. Mai 1916 und vom 2. Juni 1916 keine Erwähnung in der Forschungsliteratur, obwohl die Abschriften dieser Briefe direkt im Anschluss an den Brief vom 12. Mai 1916 in der digitalisierten Mappe des Archivs zu finden sind.[77]

Buber scheint einen ärgerlichen Brief an Landauer gesandt zu haben, denn Landauer charakterisierte Bubers Brief nicht als „im Unwillen, sondern im Aerger [geschrieben zu sein]". Landauer sei ihm nun „ein Fanatiker mit einem auf die Perspektiven der Broschürenwelt eingestellten Blick." Aus dem weiteren Verlauf des Briefes wird deutlich, dass sich Buber sehr missverstanden fühlte und versuchte Landauer zu zeigen, dass dieser falsch lag. Darauf ließ der sich allerdings nicht ein und blieb in seiner Position wie Sprache relativ hart: „Buber, ich sage: Donnerwetter! und wenn Sie's nicht wären, würde ich lachen. Das also ihr grelles Beispiel für die Fälschung und Entstellung, die meine Leidenschaft begangen hat?" Anschließend drang Landauer zum Kern des Problems vor, für ihn ist die Reaktion Bubers auf dessen Erkenntnis zurückzuführen, dass Landauer Recht habe. „Lieber Buber, was Sie besonders verletzt hat, hiess, wie Sie ohne Zweifel finden, wenn Sie meinen Brief nachlesen, dass Sie [...] sich genötigt sehen würden, um Ihrer selbst willen auszulegen, einzuschränken, zurückzunehmen."[78] Landauer schlug aufgrund der deutlich unterschiedlichen Positionen vor, die von Landauer kritisierten Stellen anonym einer neutralen Person vorzulegen und diese entscheiden zu lassen. Auch am Schluss des Briefes wird deutlich, dass Landauer etwas an dieser Freundschaft lag und es ihm um die Sache und nicht um die Person Buber ging.

Martin Buber antwortete auch auf diesen Brief, leider klafft im Martin Buber Archiv in dieser Hinsicht ein Loch, es lassen sich keine Briefe von Buber an Landauer zwischen dem 2. Mai und dem 25. Juni 1916 finden.

Immerhin ist Landauers Brief vom 2. Juni 1916 in Abschrift erhalten, der auf sechs Seiten noch einmal heftig ausfiel. Landauer verwehrte sich dagegen, dass ein Autor eine authentische Interpretation seines Textes geben könne. Landauer

76 Mendes-Flohr, Von der Mystik zum Dialog, S. 139; die neuere Buberforschung übernimmt die Erzählung teilweise unkritisch, ein Beispiel dafür ist: Brody, Theopolitics, S. 38.

77 Siehe Gustav Landauer Papers, International Institute of Social History, ARC00780.116. Allerdings erwähnte Eugene Lunn den Brief vom 2. Juni sehr wohl in seiner Arbeit und Paul Mendes-Flohr verwies sogar auf Lunn, hätte also von diesem Brief wissen müssen. Lunn, Prophet of Community, S. 246–247.

78 Alle Zitate in diesem Absatz: Gustav Landauer and Martin Buber, 17.05.1916, in: Gustav Landauer Papers, International Institute of Social History, ARC00780.116.76a. Herv. i. O.

machte deutlich, dass er besonders Bubers Text *Der Geist des Orients und das Judentum* problematisch findet. Dazu legte er ihm sogar eine Notiz bei, die den argumentativen Gang des Textes nachvollzog. Landauer hatte eine eindeutige Haltung, die er Buber offen darlegte. Trotz seiner Unnachgiebigkeit setzte Landauer die Freundschaft mit Buber nicht aufs Spiel:

> Ich habe Ihnen eine Mitteilung gemacht, in Freundschaft und Aufrichtigkeit. Sie erwiderten, ich hätte falsch verstanden und baten um nochmalige Prüfung und Erwägung Ihrer Beweisgründe, wie richtig zu verstehen sei. Ich habe, wie Sie aus beifolgendem sehen, dieser Bitte entsprochen und bleibe bei meiner Mitteilung in Freundschaft und Aufrichtigkeit.[79]

Dass Buber ihn in seinem Brief offenbar einen Fanatiker nannte und ihm vorwarf voreingenommen zu sein, muss Landauer getroffen haben, denn diesem Anwurf widmete er sich ausführlich und schrieb unter anderem:

> Aber immerhin, um mit der Methode eines Fanatikers mit nicht redlichen Augen zu lesen, um einer solchen hemmungslosen Verblendung aus Leidenschaft dem besten Freund gegenüber fähig zu sein, muss man auch sonst, zum mindesten seit einiger Zeit so sein oder […] sich bedenklich verwandelt haben.[80]

An dieser Stelle wird sowohl deutlich, dass Landauer sich verletzt fühlte, als auch, dass er Martin Buber tatsächlich als besten Freund sah. In der Landauerforschung gilt dies zwar in der Regel als ausgemacht, doch gab es immer wieder Einwände, u. a. aufgrund der beibehaltenen Sie-Form in den Briefen.[81] Im weiteren Verlauf des Briefes vollführte Landauer einen recht ungelenken Versuch der Versöhnung mit dem Ziel, dass beide am Ende Recht haben und dennoch gegenseitig zurücktreten müssen. Ihm sei bewusst, dass es sich um eine „höchst überflüssige Auseinandersetzung“ handele und möchte sie gerne beenden, allerdings muss er – da wirkt Landauer recht zwanghaft – nochmals festhalten, dass „ob Sie gewollt haben oder nicht, ob Sie wollen oder nicht, mit Präambel und Schlussapostrophe Ihrer Rede [haben Sie sich] in die deutsche Kriegspolitik hineinbegeben […]“.[82] Anschließend verweist Landauer noch auf eine Äußerung von Dostojewski zur sogenannten Judenfrage aus dem Jahr 1877, die ihn deutlich beeindruckte. Er sieht im russischen

79 Gustav Landauer an Martin Buber, 2.06.1916, in: Gustav Landauer Papers, International Institute of Social History, ARC00780.116.77.
80 Gustav Landauer an Martin Buber, 2.06.1916, in: Gustav Landauer Papers, International Institute of Social History, ARC00780.116.77.
81 Ein Beispiel wäre die Dissertation von James Goldwasser, Answering to the Name, S. 103 – 104.
82 Beide Zitate: Gustav Landauer an Martin Buber, 2.06.1916, in: Gustav Landauer Papers, International Institute of Social History, ARC00780.116.77.

Volk und in den Vereinigten Staaten, am Beispiel Walt Whitmans, die von Landauer und auch Buber angestrebte Erneuerung schon aktiv. Er schrieb mit klarem Verweis auf die Erneuerungsbewegung:

> Wie absonderlich, dass Sie Buber, ein Bluterbe gleich mir der jüdischen Propheten und Mystiker, diesmal nicht gewahren wollen, von wie eminenter Bedeutung für die Menschheit, für das Zusammenfinden von Orient und Occident [sic!] in erneuertem Geiste es ist, dass das was in Deutschland einst noch die Form gelehrtenhafter Metaphysik hatte, in Amerika und Russland […] schon die Form grosser ganz anders zum Aktiven drängender, dem Prophetischen zugehöriger, gestaltender Dichtung und Aufrufe angenommen hat.[83]

Hier wird zum einen auf die Mission verwiesen, die das Judentum in Landauers Augen für die Menschheit hat und wie sich dieses ausdrückte. Landauer verwies gleichzeitig auf das „Bluterbe" der beiden, hier zeigt sich eine deutliche Anspielung auf das kontroverse Thema des Blutes, auch in Bubers Denken. Deutlich wird im Zitat allerdings auch, dass Landauer mit „Bluterbe" sich und Buber in eine Traditionslinie mit jüdischen Propheten und Mystikern stellte. Es drückt sich darin also eher das Verständnis einer Mission in der Tradition dieser Propheten und Mystiker aus, als in einer rassistisch-biologistischen Idee, wie sie in dieser Zeit an allen Orten anzutreffen war.[84]

Zwar bleibt der weitere Fortgang der Auseinandersetzung unklar, da der entsprechende Briefwechsel fehlt, doch zeigen die nun berücksichtigten Briefe, dass Buber nicht gleich nach Berlin gefahren ist, sondern sie diesen Konflikt brieflich ausgetragen haben. Die Worte Landauers, so viel dürfte klar geworden sein, trafen Buber tatsächlich und er fühlte sich falsch verstanden. Landauer seinerseits bestand allerdings auf seiner Lesart und machte sie für Buber sogar in seiner Notiz nachvollziehbar. Zwar wirkten Bubers Briefe, die nur bruchstückhaft durch Landauers Antwort vermittelt sind, nicht besonders einsichtig, doch deuten auch diese bisher unberücksichtigt gebliebenen Briefe darauf hin, dass sie der Anlass für Buber waren, zumindest die Rede *Vom Geist des Orients und das Judentum* ab seiner zweiten Auflage zu verändern. Obwohl die Kontroverse um den Einfluss Landauers auf Martin Buber auch an dieser Stelle nicht entschieden werden kann, wenn überhaupt, spricht das evaluierte neue Material eher für die These von Paul Men-

83 Gustav Landauer an Martin Buber, 2.06.1916, in: Gustav Landauer Papers, International Institute of Social History, ARC00780.116.77. Herv. i. O.

84 Zimmermann, Andrew: Ethnologie im Kaiserreich. Natur, Kultur und 'Rasse' in Deutschland und seinen Kolonien. In: Das Kaiserreich transnational. Deutschland in der Welt 1871–1914. Hrsg. von Jürgen Osterhammel und Sebastian Conrad. Göttingen 2004. S. 191–212; Blom, Der taumelnde Kontinent; Vogt, Subalterne Positionierungen; Mosse, Juden im Wilhelminischen Deutschland, 1890–1914.

des-Flohr als für Ulrich Sieg. So verbissen, wie Buber an seiner positiveren Lesart festzuhalten schien, so harsch fiel Landauers Urteil aus. Selbst wenn also die Freundschaft der beiden kaum gefährdet war, müssen die deutlichen Worte Landauers auf Buber gewirkt haben, vor allem, da Buber diese Seite Landauers bis dahin zumindest nicht am eigenen Leib gespürt hatte.

Im Juli trafen sich beide persönlich in Berlin und im August lud Martin Buber Landauer dazu ein, einen Artikel für *Der Jude* zu schreiben. Der Konflikt war also spätestens im Juli beseitigt worden. Seine Absage an die Mitarbeit hob Landauer ganz offenbar auf. Dies verwundert nicht, denn Landauer war sehr interessiert an Bubers Zeitschrift und nahm schon recht früh an ihr Anteil.

Zwar lassen sich die ersten Planungen für Bubers Zeitschrift bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts zurückverfolgen, doch als es konkret wurde, hatte auch Gustav Landauer etwas beizutragen.[85] In einem mit Weihnachten 1915 datierten Brief berichtete Landauer von seinem Eindruck, dass jüdische Blätter in der Regel aus zwei Bereichen bestünden: Artikel über das vielfältige Judentum und meist künstlerische Beiträge, von Menschen, die eben auch Juden seien. Beides sei nach Landauer berechtigt, letzteres aber nicht für Bubers *Juden* geeignet. Landauer schlug vor, Notizen und Gedanken zu allen möglichen Themen zu publizieren, bei denen sich aber die Autoren bewusst darüber sein sollten, dass sie Juden sind. Es ging Landauer also um eine reflexive Instanz, die das Jüdische allerdings als selbstverständlich nimmt und sich dieses Selbstverständliche im Text niederschlägt wie andere Aspekte eines Autors auch. Landauer ermunterte Buber seine Mitarbeiter in diesem Sinne aufzufordern, er formulierte konkret:

> Warum sollten Sie nicht so auffordern? Lerne zur Sache denken, und zugleich denken, daß Du als Jude denkst! Das Judentum ist eine Nation, die gewesen wird; für es, wie für alles Lebendige, wie zumal für das, was durchs Bewußtsein hindurch wieder eine Macht des Unbewußtseins werden soll, brauchen wir diese in der Grammatik ungebräuchliche Zeit.[86]

In diesem Zitat wird auch Landauers eigene Vorstellung von Judentum als Nation deutlich. Es handelt sich um seine Idee der *als-ob-Nation* bzw. des *neuen Volks*, die noch im Entstehen ist und sich permanent weiterentwickelt, auch wenn sie auf Traditionen zurückgreift, also „gewesen wird“. Landauer war durch den Krieg keineswegs von seiner Vorstellung eines werdenden Volks mit dem Namen *Judentum*, die eine bessere, sozialistische Revolution begründen sollte, abgerückt. Er versuchte auch Martin Buber in dieses Projekt einzubeziehen und sah enge Ver-

85 Zu Kontexten, Entstehung und Programm der Zeitschrift siehe Lappin, Der Jude, 1916 – 1928.
86 Gustav Landauer an Martin Buber, Weihnachten 1915, in: Buber, Lebensgang, Bd. 2: S. 415 – 416, hier S. 416.

bindungen zwischen seinem *Judentum* und Bubers Idee der Erneuerung des Judentums.

Nach der Kontroverse um den *Kriegsbuber* nahm Landauer am 22. August 1916 Bubers Einladung zur Mitarbeit an der Zeitschrift an, das Niveau des *Juden* sei nach Landauers Ansicht sehr hoch und auch die „Gesamthaltung der bisherigen Hefte gefällt mir so groß", dass Landauer ihm auch gleich einen Artikel über Judentum und Sozialismus zusagte, dazu wollte er seinen Vortrag zum Thema ausarbeiten. Trotz des von ihm selbst festgesetzten Termins, dem 20. September, veröffentlichte Landauer keinen Text mehr mit dem Titel *Judentum und Sozialismus* und auch keinen, der sich diesem Thema ausführlich widmete.

Anlässlich des Erscheinens der Oktoberausgabe des *Juden* 1916 machte Landauer den Vorschlag eine Sondernummer zum Thema *Deutschtum und Judentum* herauszubringen. Anlass war Bubers Reaktion auf Hermann Cohen in jener Ausgabe, mit dem Buber sich über *Deutschtum* und *Judentum* stritt. Buber war von Landauers Vorschlag sehr angetan und schrieb am 15. Oktober 1916 von seinem Willen die Januarnummer 1917 „ganz dem Thema ‚Deutschtum und Judentum' zu widmen […]". Buber wollte dort selbst Stellung beziehen, schrieb aber schon warnend an Landauer, dass seine Auffassung zu diesem Thema sich weder mit der Landauers noch mit der „offiziell-jüdischnationalen" decke.

> Ich negiere den Dualismus nicht wie diese, sondern ich erkenne ihn an wie Sie, aber ich empfinde ihn zum Unterschied von Ihnen als ein dynamisches und tragisches Problem, als ein Agon der Seele, der freilich wie jeder Agon schöpferisch werden kann.[87]

An dieser Stelle bezieht Buber deutlich Stellung bezüglich seines Verständnisses des Verhältnisses von *Deutschtum* und *Judentum* für ihn persönlich. Er reagierte damit auf Landauers Aussagen in dessen Brief vom 12. Oktober 1916. Darin schrieb Landauer, dass er Buber in seiner Äußerung *ganz* als Jude wahrnehme, „wie ich in dem darauf folgenden Aufsatz; ich aber fühle mich auch *ganz* als Deutscher und habe gar kein Gefühl und keinen Verstand dafür, daß diese beiden Ausschließlichkeiten – das sind sie – *einander* ausschließen sollen." Landauer hielt solche Vorstellungen „für unzulässige Übertragungen aus der Raumwelt: da muß einer gehen, damit ein andrer Platz hat; im Geist geht es ganz anders zu. – Die Frage ist aber eben nur, ob es Ihnen auch so geht."[88] Auf diese Frage hat Buber schließlich reagiert. Die Sondernummer, zu der Landauer am 17. Oktober 1916 Buber riet, bis

---

87 Dieses und die beiden anderen Zitate aus Martin Buber an Gustav Landauer, 15.10.1916, in: Schaeder, Martin Buber Briefe, Bd. 1: S. 455.

88 Alle Zitate dieses Absatzes aus Gustav Landauer an Martin Buber, 12.10.1916, in: Schaeder, Martin Buber Briefe, Bd. 1: S. 454–455.

nach dem Krieg zu warten, damit alle frei ihre Position darlegen könnten, erschien allerdings nie.

Bemerkenswert am Briefwechsel der beiden ist nicht nur der Austausch über diesen Sachverhalt zwischen den beiden in ihrem privaten Briefwechsel, sondern, dass Landauer seinen Artikel *Ostjuden und Deutsches Reich* explizit, wie er es ausdrückte, ganz als Jude schrieb und damit bewusst in eine Spannung mit dem deutschen Anteil seiner selbst zu treten, wie der Satz nach dem Semikolon deutlich macht.

Der Artikel *Ostjuden und Deutsches Reich* erschien zwar erst im Oktober 1916, Landauer schrieb diesen aber schon Ende 1915. Die Zensurbehörde verhinderte lange, dass der Artikel (aber nicht nur dieser) erscheinen konnte. Die erste Ausgabe wurde also ohne den ursprünglich für die Eröffnung gedachten Artikel *Ostjuden und Deutsches Reich* im April 1916 publiziert.[89] Im Juni schrieb Buber noch, dass sie verschiedene Schritte gingen, um den Artikel erscheinen zu lassen, am 20. August berichtete Buber, dass Leo Herrmann der Zensur mehr oder weniger damit drohte, den Artikel wegen deren Untätigkeit einfach zu veröffentlichen. Schließlich, am 22. August 1916, erhielt Landauer die Nachricht, dass der Artikel freigegeben wurde und Buber ihn für das Oktoberheft plane, mit dem Hinweis, dass dieser eigentlich für das Eröffnungsheft gedacht war.[90] Diesen Zusatz erhielt der Artikel dann tatsächlich. Landauer antwortete auch sogleich mit „unerwartet, aber erfreulich, diese Entscheidung von oben. Mit der Aufnahme ins Oktoberheft und der Anmerkung ganz einverstanden."[91]

Landauer schickte wahrscheinlich schon am 10. Dezember 1915 den Artikel an Buber, denn in dem Brief heißt es: „Hier nicht erst der Titel, sondern gleich der kleine Artikel selbst."[92] Im weiteren Verlauf ging Landauer lediglich auf ein offenbar erfolgtes Treffen mit Albert Einstein ein, der ihm „ausnehmend gut" gefiel. Eine solche Begegnung war bisher in der Forschung nicht bekannt. Dass es sich um *Ostjuden und Deutsches Reich* handelte, ist zwar nicht zweifelsfrei klar, doch reagierte Buber am 17. Dezember desselben Jahres, indem er seinen eigenen Brief

89 Zum genaueren Hergang der Auseinandersetzung mit der Zensurbehörde siehe: Lappin, Der Jude, 1916 – 1928, S. 47 – 48.

90 Martin Buber an Gustav Landauer, 25.06.1916, 20.08.1916, 22.08.1916, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 62.6.176, 179 sowie 180.

91 Gustav Landauer an Martin Buber, 23.08.1915, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 61.6.237.

92 Gustav Landauer an Martin Buber, 10.12.1915, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 61.4.213.

knapp mit: „Hier der Aufsatz“ begann.[93] Eine weitere Woche später schien der Artikel wieder ein Grund für Buber zu sein an Landauer zu schreiben: „Vielen Dank – der Aufsatz hat erst jetzt seine eigentliche Gestalt bekommen und gerade der Schluss scheint mir das wichtigste davon.“[94]

Buber machte außerdem zwei Vorschläge für Änderungen bzw. Streichungen, daraus geht eindeutig hervor, dass es sich um *Ostjuden und Deutsches Reich* handelte. Da Buber schrieb, dass der Artikel „erst jetzt seine eigentliche Gestalt bekommen“ habe, muss es vorher einen Austausch und redaktionelle Arbeit am Artikel gegeben haben. Konkret plädierte Buber für die Änderungen des Satzes „*wichtiger auch als die Pläne zu Kolonisation und Judenstaat*“, wobei er zum einen Judenstaat strich und mit Bleistift Autonomie vorschlug und zum anderen verwies er darauf, dass Landauer sich im weiteren Verlauf nicht auf einen Judenstaat bezog und es daher etwas unsinnig sei. Buber griff auch die Wendung auf, dass „*die Erneuerung wichtiger als alle Reformen*“ seien. Er stimmt dem zu, da sich Erneuerung auch auf das zionistische Projekt bezöge: „das Tiefe und Entscheidende am Zionismus hat durchaus mit Erneuerung und nicht mit Reform zu schaffen, und aus dem Schluß Ihres Aufsatzes selbst geht für den, der es nicht schon wußte, hervor, daß auch für Sie Palästina eine Erneuerung und keine Reform bedeutet.“[95] Deutlich wird in diesen Zitaten zweierlei:

Zum einen arbeitete Buber mit Landauer direkt am Text und blickt man auf den publizierten Artikel – Landauers briefliche Reaktionen auf Bubers Anmerkungen sind bedauerlicherweise nicht überliefert – zeigt sich, dass Landauer die von Buber vorgeschlagene Änderung tatsächlich übernommen hatte und statt Judenstaat Autonomie schrieb.[96]

Die zweite von Buber kritisierte Stelle zitierte dieser in seinem Brief wie folgt: „‘Der Ostjude ist, wie er ist, *und ist schlimm genug*; um den *Westjuden* aber steht’s schlimm […]“. Mit einer gewissen Ironie liest sich Bubers Begründung, denn dieser würde den Satz streichen, da er zu verallgemeinernd und stereotypisierend wäre. Buber macht seinen Vorschlag anschaulich mit einem Einwand, den Landauer ihm gegenüber einmal anbrachte:

---

93 Martin Buber an Gustav Landauer, 17.12.1915, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 62.5.168.

94 Martin Buber an Gustav Landauer, 24.12.1915, in: Schaeder, Martin Buber Briefe, Bd. 1: S. 413.

95 Alle Zitate dieses Absatzes aus Martin Buber an Gustav Landauer, 24.12.1915, in: Schaeder, Martin Buber Briefe, Bd. 1: S. 414, Herv. i. O.

96 Landauer, Gustav: Ostjuden und Deutsches Reich. In: Philosophie und Judentum. Ausgewählte Schriften. Bd. 5. Lich/Hessen 2012. S. 375–383, hier S. 380.

> Sie sagten mir einmal, als ich etwas über den Engländer sagte, mit Recht, ich sollte an die englischen Dichter denken und würde dann merken, daß es nicht stimmen kann. So ist es auch hier. Es gibt Ostjuden, die ‚schlimm' sind; aber ‚der Ostjude' ist es doch wohl nicht, und so meinen Sie es auch gar nicht, aber hört man es […].[97]

Ebenfalls hatte Landauer an dieser Stelle seinen Artikel angepasst, in der publizierten Version hieß es, wahrscheinlich im Sinne eines Kompromisses: „Der Ostjude dieses Schlages ist wie er ist und ist schlimm genug; um den entsprechenden Westjuden aber steht's schlimmer […]".[98] Landauer nahm also die Kritik an einer zu verallgemeinernden Form auf und suchte wohl einen Zwischenweg, um dennoch eine bestimmte (wenn auch konstruierte) Gruppe benennen zu können. In einem Brief vom 23. August 1916 erklärte Landauer sich mit Bubers erstem Änderungsvorschlag einverstanden und kündigte die dargestellte Kompromisslösung an.

Grundsätzlich beschäftigte sich der Artikel mit drei Texten, die sich zu der Frage äußerten, wie mit osteuropäischen Juden umzugehen sei, die in eroberten Gebieten Osteuropas und nun unter dem politischen Regime des Deutschen Reiches lebten. Dabei dominierte das Gefühl die Debatte, dass es deshalb zu einer Masseneinwanderung osteuropäischer Jüdinnen:Juden kommen könnte. Die Texte der Autoren Georg Fritz, Wolfgang Heinze und Paphnutius haben je eine andere Kernidee. Während Heinze und Fritz auf rechtliche Maßnahmen zur Abwehr osteuropäischer Jüdinnen:Juden setzten, plädierte Paphnutius für die Förderung des palästinazentrierten Zionismus. Dabei setzte Landauer den Forderungen nach einem Einreiseverbot bzw. einem Ausnahmegesetz die Erkenntnis entgegen, dass die besagten Einwanderer nichtdeutsche Staatsbürger seien und somit nicht rechtlich geschützt seien und der staatlichen Willkür unterlägen. Landauer plädierte daher für ein „Fremdenrecht", das sich an alle Ausländer richte und verwies auf Regelungen in den USA und Australien. Dieses Recht solle Ausländer zwar nicht mit Staatsbürgern gleichstellen, dennoch eine allgemeine Rechtssicherheit herstellen, die es – so Landauer – für nichtdeutsche Staatsbürger bis dahin nicht gab.[99]

Schon vor dem Beginn des Kriegs gab es eine Debatte um die jüdischen Einwanderer aus Osteuropa, doch erst mit Kriegsbeginn und den anfänglichen Geländegewinnen, wie die Einnahme vormals Kongresspolens, nahm sie an Fahrt auf. Insbesondere, da nun jüdische Soldaten der deutschen Armee auf osteuropäische Jüdinnen:Juden trafen. Diese Konfrontation mit osteuropäisch-jüdischen Lebenswelten lösten Reaktionen aus, die aber, je nach Positionierung der Personen zwi-

97 Beide Zitate aus Martin Buber an Gustav Landauer, 24.12.1915, in: Schaeder, Martin Buber Briefe, Bd. 1: S. 414.
98 Landauer, Ostjuden und Deutsches Reich, S. 381.
99 Landauer, Ostjuden und Deutsches Reich, S. 375 – 379.

schen nichtzionistisch-liberal und national-zionistisch, unterschiedlich motiviert waren. Vor allem aber stieß diese Auseinandersetzung Debatten „um das Verhältnis zwischen ‚West- und Ostjudentum', kulturellen Chauvinismus und die Frage nach einem ‚authentischen Judentum' an."[100] Gleichzeitig standen Regierung und Zionisten im Deutschen Reich in einer ambivalenten Beziehung, denn, so brachte es Stefan Vogt auf den Punkt, erhoffte sich die Regierung über den Einfluss der deutschen Zionisten Aktionen von Jüdinnen:Juden hinter den feindlichen Linien auszulösen, die der Kriegsführung dienten, während die Zionisten darauf aus waren, Juden politische und kulturelle Rechte einzuräumen. Beide Seiten waren aus ihren je eigenen Erwägungen dazu nicht bereit.[101] So zeigt sich daran, dass der deutschen Militärführung schon klar war, dass vor allem deutsche Juden auch in diesem Krieg kämpften und ihn für gerecht hielten, weil sie gegen das antisemitische zaristische Russland kämpften. Strategisch ausnutzen konnten sie diese Einstellungen hingegen nicht. Vielmehr zeigt der Entschluss im November 1916 einen polnischen Staat zu ermöglichen und es diesem überließ, den Status von nun polnischen Jüdinnen:Juden festzulegen, dass die deutsche Reichsregierung wenig Interesse für die Angelegenheit von Jüdinnen:Juden aufbrachte.[102] Dass die Debatten um die osteuropäischen Jüdinnen:Juden in Deutschland während des Krieges zunahmen und anscheinend 1916 einen gewissen Höhepunkt erreichten, deutet auch Ulrich Sieg an, der darüber hinaus darauf verweist, dass die „aktuelle Kriegslage oder die Probleme der Ostjuden in der jüdischen Presse breiteren Raum ein[nahm] als die Kritik an der infamen Konfessionsstatistik."[103] Dies ist bemerkenswert, da Sieg basierend auf der Forschungsliteratur das Jahr 1916 als Zäsur begreift, gleichzeitig aber vor der Überbewertung der sogenannten *Judenzählung* warnt, deren Bedeutung er für überbetont hält.[104] Auf einen Aspekt sei zur Kontextualisierung der Debatte und Landauers Artikel noch hingewiesen: Die Debatten um osteuropäische Juden waren beeinflusst von der jeweiligen Wahrnehmung dieser Menschen. Während, wie Ulrich Sieg zusammenfasst, die liberalen akkulturierten jüdischen Deutschen auf diese jüdische Gruppe als arme Geschwister mit einem geringeren Zivilisationsgrad herabsahen, „überhöhten Zionisten das Ostjudentum als Hort authentischer jüdischer Kultur."[105] In dieser Spannung bewegte sich auch

100 Weberling, Zionistische Debatten im Kontext des Ersten Weltkriegs am Beispiel der Herzl-Bund-Blätter 1914–1918, S. 64.

101 Vogt, Subalterne Positionierungen, S. 228.

102 Vogt, Subalterne Positionierungen, S. 230.

103 Sieg, Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg, S. 321.

104 Sieg, Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg, S. 321.

105 Sieg, Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg, S. 324; die Verklärung osteuropäischer Jüdinnen:Juden ist vielfach untersucht worden, beispielsweise in Aschheim, Steven E.: Brothers and

Gustav Landauer, wenngleich Artikel in Bubers *Juden* eher zur Verklärung der osteuropäischen Juden neigten.

Nachdem Landauer sich mit den drei Texten auseinandergesetzt hatte, seine Idee eines Fremdenrechts einbrachte, machte er eindringlich deutlich, dass für ihn die Art der Debatte, ihre Fragen und Gegenstände schon rückständig seien. Da die Menschen in Europa nicht in der Lage gewesen seien, ein Mindestmaß an gegenseitigen Menschenrechten anzuerkennen und umzusetzen, wandte er sich mit dem Rest seines Artikels ausschließlich an Jüdinnen:Juden. So begann er diesen Abschnitt auch mit den Worten: „Unter uns gesagt […]".[106]

Landauer wollte über Zukunft und deren Möglichkeiten sprechen, er griff hier seinen Ansatz des *neuen Volkes* auf, wenn er „die wichtigen Pläne zur Kolonisation und Autonomie" zwar würdigte, aber herausstellte, dass es etwas Wichtigeres als diese gäbe: Die innere Anlage und Bereitschaft für etwas Neues.[107] Landauer schließt hier eine Assimilation und Verbürgerlichung aus, darüber wollte er nicht sprechen. Ihm sei ein osteuropäischer Jude, der seinen Alltag für Gebete und rituelle Praxen unterbricht, lieber als ein westeuropäischer Bildungsbürgerjude. Die Praxis nimmt Landauer als „mechanisch gewordene und verderbte Formen" der Religiosität wahr.[108] Hier fügt sich die von Buber korrigierte Stelle bezüglich osteuropäischer Jüdinnen:Juden ein. Landauer positionierte sich ambivalent, aus seinem Text lässt sich eine eindeutige Sympathie für osteuropäische Jüdinnen:Juden ablesen, gleichzeitig verweist er auf die widrigen Lebensumstände und die kulturellen Unterschiede. Landauer meinte, beide Seiten können voneinander lernen, obwohl die westeuropäischen Juden, um die es ja nach ihm schlimmer stünde, mehr davon hätten. Außerdem bemerkenswert an Landauers Text ist, dass er zwar selbst viel mit Verallgemeinerungen operiert, doch ganz deutlich gegen eine Dehumanisierung osteuropäischer Jüdinnen:Juden anschrieb und sie auch als Menschen sichtbar machte.[109] Da Landauer sich hier an ein jüdisches Publikum wandte und auch Buber den Schluss zionistisch verstand, sei dieser ausführlich zitiert:

> Nichts Besseres könnte uns zuteil werden, als dass wir uns in dieser europäischen Menschheit, wie sie jetzt ist, ganz als Fremde, Verlassene und Verstoßene fühlten. Und am Ende wäre es auch gut für diese europäische Menschheit, deren ererbte Hoffnungsfülle und deren Gesunkenheit eine andere, aber nicht minder große ist wie unsere, wenn wir es in ihr, wie sie jetzt ist,

Strangers: The East European Jew in German and German Jewish Consciousness, 1800–1923. Madison 1982; sowie Weberling, Zionistische Debatten im Kontext des Ersten Weltkriegs am Beispiel der Herzl-Bund-Blätter 1914–1918.

106 Landauer, Ostjuden und Deutsches Reich, S. 380.

107 Landauer, Ostjuden und Deutsches Reich, S. 380.

108 Landauer, Ostjuden und Deutsches Reich, S. 381. Das Zitat wurde grammatikalisch angepasst.

109 Bspw. Landauer, Ostjuden und Deutsches Reich, S. 382.

> nicht mehr aushielten. Es wäre nicht das erste Mal in der Geschichte der Menschheit, dass Ausgesetzte und Flüchtlinge zu Pionieren, dass Davonläufer zu Vorläufern geworden sind.[110]

Hier zeigt sich, dass Landauer tatsächlich die Möglichkeit eines Auszugs aus Europa für möglich hielt. Allerdings ließe sich an dieser Stelle einwenden, könnte er auch darauf abgezielt haben, dass sich dann sein werdendes jüdisches Volk erhebt, die er parallel zu seiner Konzeption eines Auszugs bzw. Herauswachsens aus dem Kapitalismus als Bewegung von innen nach außen begriff. Uneindeutigkeit und Ambiguität wird aber womöglich auch in Landauers Sinn gewesen sein, sodass er sein Publikum erreichte, gleichzeitig seine Hoffnung auf eine neue sozialistische Welt aber nicht aufgeben musste, ohne dies so deutlich zu benennen, da der Artikel der Zensur unterlag. Die Lesart Bubers, dass Landauer sich hier dem Zionismus zuwandte bzw. ihn als tatsächliche Möglichkeit erachtete, ist ebenfalls nicht von der Hand zu weisen und fügt sich in eine Reihe weiterer Kontakte mit zionistischen Institutionen und Akteuren. In der Zeitschrift *Der Jude* wurde Landauer allerdings nicht mehr so deutlich, wenngleich er noch einige weitere kürzere Artikel dort publizierte. Neben zwei längeren Stücken, die sich auf Landauers Literaturstudien bezogen, steuerte er vor allem Glossen für Bubers Zeitschrift bei.[111]

Die Beteiligung Gustav Landauers an Martin Bubers Zeitschrift *Der Jude* macht deutlich, wie sehr er sich nicht nur für die Situation von Juden interessierte, sondern auch, wie sehr er sich selbst involvierte. In der Tat scheint es so, dass sich „[s]

110 Landauer, Ostjuden und Deutsches Reich, S. 383.

111 Herauszustellen wäre die Glosse *Christlich und christlich, jüdisch und jüdisch* sowie *Ernsthafter Fall und kuriose Geschichte.* In *Christlich und christlich, jüdisch und jüdisch* kommentierte Landauer einen Aufsatz Max Brods scharf, denn nach Landauers Verständnis machte Brod den Fehler, das Christentum in seiner Ist-Form zu beschreiben und das Judentum in einer Soll-Form, also einem Idealbild nach. Dabei stellte Landauer seine eigene Position heraus, beispielsweise, dass er in der Geschichte des Christentums „ein Weg jüdischen Geistes durch die Völker der Erde" sehe. (Landauer, Gustav: Christlich und christlich, jüdisch und jüdisch. In: Philosophie und Judentum. Ausgewählte Schriften. Bd. 5. Lich/Hessen 2012. S. 384). Außerdem erwirkte Buber, dass Landauer nicht Pharisäer in einem abwertenden Kontext im Sinne von Heuchler nutzte. (Martin Buber an Gustav Landauer, 4.03.1917, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 00862.7; Gustav Landauer an Martin Buber, 6.03.1917, in: Landauer, Briefe 1899–1919, Bd. 3: S. 333).
Ebenfalls scharf beurteilte Landauer in seinem Beitrag *Ernsthafter Fall und kuriose Geschichte* die beiden Texte, die er miteinander in Beziehung setzt. Zum einen ist dies Curt Trützschler von Falkensteins *Die Lösung der Judenfrage im Deutschen Reich* und zum anderen Walther Rathenaus *Eine Streitschrift vom Glauben.* Während Landauer von Falkensteins Position zwar als naiv, aber irgendwie sympathisch begreift, wirft er Rathenau vor, eigentlich nur an die „künftige deutsche Politik" zu denken, als an die Probleme der jüdischen Deutschen. (Landauer, Gustav: Ernsthafter Fall und kuriose Geschichte. In: Philosophie und Judentum. Ausgewählte Schriften. Bd. 5. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2012. S. 385–388, hier S. 388).

eit dem Erscheinen des von Martin Buber herausgegebenen *Juden* […] auch Landauers Bereitschaft, sich mit Aspekten jüdischer Realität öffentlich auseinanderzusetzen [wuchs].“[112]

Ein weiteres Indiz für Landauers gesteigertes Interesse und seine Bereitschaft tätig zu werden, ist sein Einsatz für das *jüdische Volksheim* in Berlin.

Siegfried Lehmann, ein Medizinstudent aus Berlin, plante mit Gleichgesinnten ab Herbst 1915 die Einrichtung des jüdischen Volksheimes. Es stellte sich in die Tradition des Settlements, in dem schon das von Ernst Joël mitgegründete Charlottenburger Siedlungsheim stand. Aus dem Kreis des Siedlungsheimes rekrutierten sich einige Mitarbeiter:innen für das jüdische Volksheim. Ideologisch schloss das Volksheim sowohl an Martin Bubers Idee der *jüdischen Renaissance* als auch an Gustav Landauers Forderung eines tätigen Sozialismus an, wie es Beate Lehmann treffend formuliert.[113]

Wie Landauer auf das Projekt von Siegfried Lehmann aufmerksam geworden ist, bleibt unklar. Anknüpfungspunkte gab es viele, der Kreis um Ernst Joël, Martin Buber selbst, aber auch eine direkte Kontaktaufnahme durch Lehmann ist vorstellbar. In jedem Fall hielt Landauer noch vor der offiziellen Eröffnung eine Vortragsreihe im Kreis um das Volksheim ab; Siegfried Lehmann berichtete schon Mitte Februar Martin Buber davon. Selbst im ersten Rechenschaftsbericht des jüdischen Volksheimes wird von diesem „Kursus“ berichtet.[114]

Bedeutung im Kontext des jüdischen Volksheimes wird Landauer allerdings vor allem zuteil, da er den offiziellen Eröffnungsvortrag hielt. Über diese beiden Beiträge hinaus ist keine aktive Beteiligung Landauers am Volksheim bekannt, auch wenn er wohl an Veranstaltungen teilnahm. Darüber hinaus sah er im Volksheim eine Initiative, die mit den richtigen Mitteln im hier und jetzt Probleme der jüdischen Bevölkerung anging.[115] Landauer beteiligte sich hier also an einem explizit jüdischen Unternehmen in der sozialen Arbeit. Der erste Bericht, den Siegfried Lehmann verfasste, legt eindrücklich Zeugnis von der dort allein in den ersten sechs

---

112 Delf, Prediger in der Wüste, XXVI.

113 Lehmann, Beate: Das jüdische Volksheim. Arbeitskreis jüdische Wohlfahrt. 29. Oktober 2020. https://akjw.hypotheses.org/946; generell zum jüdischen Volksheim siehe nicht nur Lehmann, sondern auch Schäfer, Barbara: Das jüdische Volksheim. In: *Kalonymos* 6. Jg., Nr. 3 (2003). S. 12 – 13.

114 Siegfried Lehmann an Martin Buber, 19.02.1916, in: Schaeder, Martin Buber Briefe, Bd. 1: S. 418; sowie Lehmann, Siegfried: Das jüdische Volksheim Berlin. Erster Bericht. Leipzig 1916; Beate Lehmann datiert den Bericht auf das Jahr 1917, da er aber keine Veröffentlichung im herkömmlichen Sinne ist und Lehmann sein Nachwort auf Dezember 1916 datiert, gilt dies hier auch als Publikationsdatum. Der Bericht findet sich u. a. im Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 409.

115 Gustav Landauer an Siegfried Lehmann, 1.10.1916, in: Buber, Lebensgang, Bd. 2: S. 162 – 163; Landauer entschuldigt sich in diesem Brief bei Lehmann für sein Nichtkommen.

Monaten geleisteten Arbeit ab.[116] An anderer Stelle habe ich selbst, die vielfältigen im Bericht dargestellten Betätigungsfelder zusammengefasst: „Neben Jugendgruppen und Kinderbetreuung bot das Volksheim auch Bildungsveranstaltungen für Erwachsene und eine Mütterberatung an. Das Angebot komplettieren eine Werkstatt, ein Jugendlesezimmer sowie Rechtsberatung und ärztliche Betreuung."[117]

Das jüdische Volksheim, gelegen im besonders von osteuropäisch-jüdischen Einwanderern bewohnten Scheunenviertel Berlins, wurde am 18. Mai 1916 eröffnet. Wie erwähnt hielt Landauer den Festvortrag, der den Titel *Judentum und Sozialismus* trug. Obwohl Siegfried Lehmann an Martin Buber schrieb, dass der Vortrag teilweise mitgeschrieben wurde, hat sich diese Mitschrift offenbar nicht erhalten. Anzunehmen ist, dass dieser Vortrag auf seinen Artikel von 1912 aufbaute; Landauers eigenes Ziel, diesen Vortrag für Bubers *Juden* auszubauen und zu verschriftlichen, hat er nie umgesetzt.[118]

Gefallen hat dieser Abend nicht nur Siegfried Lehmann, sondern auch Landauer selbst, begeistert schrieb er seiner Tochter Charlotte am Tag nach der Eröffnung und berichtete vom Ziel des Volksheims ebenso wie vom Eröffnungsabend:

> Gestern ist das Jüdische Volksheim in der Dragonerstraße eröffnet worden, und ich habe da zur Eröffnung in einer in sich geschlossenen Form meinen Schlußvortrag über Sozialismus gehalten. Es war eine große Menge Menschen gekommen und in drei von vier nicht zu großen Zimmern drängten sich an die 200 Menschen. Ein paar junge Leute haben da mit verhältnismäßig geringen Mitteln etwas ganz Reizendes geschaffen. Die Wohnung ist ganz entzückend ausgestattet, wohltuend, traulich und ernst zugleich. Es sollen da Studenten, Kaufleute, Arbeiter beiderlei Geschlechts zusammenkommen, zu belehrenden Gesprächen und Vorlesungen; Mütter werden beraten; ein Kinderhort ist da, und zwei Stuben werden als Werkstätten für Tischlerei usw. eingerichtet, was gerade für die Juden, die aus dem Osten kommen und oft nichts als Hausieren und dergleichen gelernt haben, sehr wertvoll ist. Ähnlich ist ja auch das Siedlungsheim in Charlottenburg: aber das jüdische scheint mir gleich besser anzufangen und auch eine größere Notwendigkeit zu haben. Du wirst auch gern einmal mit uns hingehen.[119]

Präzise fasste Landauer hier den Tätigkeitsumfang des Volksheims zusammen. Landauers Abschlusssatz weist darauf hin, dass sein Vortrag nicht der Abschluss seiner Teilnahme an den Aktivitäten des Volksheimes sein sollte.

---

116 Lehmann, Das jüdische Volksheim Berlin. Erster Bericht.

117 Kunze, Gustav Landauer, S. 57.

118 Siegfried Lehmann an Martin Buber, 19.05.1916, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 409.5.

119 Gustav Landauer an Charlotte Landauer, 19.05.1916, in: Buber, Lebensgang, Bd. 2: S. 136–137; ebenfalls interessant in diesem Zusammenhang ist Landauers positive Erwähnung der Eröffnung gegenüber Ernst Joël, wobei er auch die Verbindung zu dessen Siedlungsheim herstellte: Gustav Landauer an Ernst Joël, 30.05.1916, in: Buber, Lebensgang, Bd. 2: S. 139–140.

Das jüdische Volksheim war in seiner Bedeutung durchaus relevant, insbesondere für die Geschichte jüdischer Sozialarbeit und Wohlfahrt. Ebenso ist die ideologische Grundierung durch Landauer zu betonen, wie es Siegfried Lehmann in seinem Gedenkartikel *Gustav Landauer und das jüdische Volksheim* 1920 in der Zeitschrift *Die Arbeit* tat.[120] Dennoch sollte Landauers Beitrag zum jüdischen Volksheim und besonders zu dessen konkreter Arbeit nicht überbewertet werden. Angenommen, Landauer lieferte den ideologischen Überbau und die weltanschauliche Motivation des Volksheimes, die soziale Arbeit, Rechtsberatung und so weiter leisteten andere Freiwillige. Damit soll Landauers Rolle nicht geschmälert, lediglich vor einer Überbetonung der Verbindung gewarnt werden.

Mit dieser Warnung sei auf die gedankliche Linie verwiesen, die das jüdische Volksheim zu anderen dort Aktiven herstellt: Franz Kafkas Verlobte Felice Bauer, Fritz Mordechai Kaufmann, Werner Senator oder Zalman Rubaschoff und Chaim Arlosoroff.[121] Arlosoroff, der an die Ideen Landauers durch Martin Buber herangeführt wurde, wurde im Yishuv bis zu seiner Ermordung 1933 ein wichtiger zionistischer Politiker.[122] Arlosoroff kam 1914 nach Berlin, ob und wie dieser im Volksheim aktiv war, ist nicht klar; im ersten Bericht Lehmanns wird er jedenfalls nicht erwähnt. Es ist also nur eine vage Möglichkeit, dass sich Arlosoroff und Landauer dort persönlich begegneten. Ähnlich verhält es sich mit Landauers Verbindung zu Zalman Rubaschoff; das Volksheim bestand bis ungefähr 1929 oder 1930, daher kann Rubaschoff auch später dort aktiv geworden sein.[123] Erwähnt wird er hier, da er in Israel als Zalman Shazar Staatspräsident des Landes wurde und womöglich mit Landauer einen kurzen Briefwechsel hatte.

Ähnlich wie die Mehrheit der deutschen Gesellschaft verhielt sich die *zionistische Bewegung* im Hinblick auf den Krieg. Die großen Zeitschriften jüdischer Organisationen, besonders die *Jüdische Rundschau* des *ZVfD* und *Im deutschen Reich* des *CV* riefen zur freiwilligen Kriegsteilnahme auf. Ebenso wie die Mehrheit gingen sie von einem schnellen Sieg Deutschlands aus.[124] Allzu offiziell konnten die deutschen Zionisten die deutsche Kriegsmacht allerdings nicht unterstützen, denn

120 Lehmann, Siegfried: Gustav Landauer und das jüdische Volksheim. In: *Die Arbeit. Organ der zionistischen volkssozialistischen Partei Hapoel-Hazair*, 2. Jahrgang, Gustav Landauer Gedenkheft (Juni 1920). S. 44 – 47.

121 Lehmann, Das jüdische Volksheim.

122 Avineri, Shlomo: Arlosoroff. London 1989. S. 8.

123 Zur Datierung des Endes des *jüdischen Volksheims* in Berlin, siehe Lehmann, „Das jüdische Volksheim".

124 U. a. Weberling, Zionistische Debatten im Kontext des Ersten Weltkriegs am Beispiel der Herzl-Bund-Blätter 1914 – 1918, S. 59, S. 61; Vogt, Subalterne Positionierungen, S. 211 – 214; Sieg, Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg, S. 61 – 62.

die *Zionistische Weltorganisation* hatte sich mit dem Beginn des Krieges für neutral erklärt. Dennoch gab es viele Aktive in der *zionistischen Bewegung*, die „die Bedeutung des Zionismus für den Sieg der Mittelmächte im Weltkrieg und für die deutsche Hegemonie nach dem Krieg herauszustellen“ suchten.[125] Ein Beispiel dafür wäre Nachum Goldmann, der nicht nur Deutschtum und Judentum eng verwandt sah, sondern für ihn nahm der Zionismus in einer künftigen durch Deutschland dominierten Welt die Funktion ein, Vorderasien kulturell wiederzubeleben, daher „bedeute eine jüdische Heimstätte in Palästina gleichzeitig eine Stärkung des deutschen Einflusses in dieser Region.“[126] Die Erwartung Goldmanns war also, dass Deutschland den Zionismus aktiv unterstütze. Goldmann war damit nicht der Einzige. Die Mehrheit der jüdischen Deutschen erwartete aufgrund ihrer hohen Bereitschaft zur Kriegsteilnahme, dass der von Kaiser Wilhelm ausgerufene Burgfrieden tatsächlich gelte und sie endlich als Gleiche akzeptiert würden.[127] Eine weitere Erwartung der Zionisten vom Krieg war, dass dieser sie „aus der Rolle einer das Schicksal nur erleidenden Minderheit befreien [sollte].“[128] Nicht zu vergessen galt das zaristische Russland wegen dessen antisemitischer Politik als Feind jüdischen Lebens und Deutschland als prädestinierte Schutzmacht für osteuropäische Jüdinnen:Juden.

Auf das Jahr 1916 als genereller Zäsur im Weltkrieg verwies schon Ulrich Sieg mit Blick auf die kulturhistorische Literatur zu diesem Krieg, ebenfalls verwies er auf die jüdische Geschichte, die dies unterstreichen könne.[129] Hinzuzufügen wäre die Enttäuschung insbesondere der deutschen Zionisten, da sie einiges von der deutschen Politik erwarteten. Die Konfessionsstatistik oder auch *Judenzählung* ist in der Literatur breit diskutiert und hinreichend bekannt.[130]

Stefan Vogt wies auf den sich immer stärker radikalisierenden Nationalismus während des Weltkriegs hin und beschrieb den in diesem Zusammenhang heftiger werdenden Antisemitismus. Dies war eine herbe Enttäuschung, hatten doch viele

125 Vogt, Subalterne Positionierungen, S. 209.
126 Vogt, Subalterne Positionierungen, S. 210.
127 Sieg, Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg, S. 63.
128 Vogt, Subalterne Positionierungen, S. 238.
129 Sieg, Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg, S. 321.
130 Siehe u. a. Sieg, Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg, S. 90 – 93, S. 367; Weberling, Zionistische Debatten im Kontext des Ersten Weltkriegs am Beispiel der Herzl-Bund-Blätter 1914 – 1918, S. 63; Vogt, Subalterne Positionierungen, S. 216 – 217; Schoeps, Kriegsbegeisterung und Ernüchterung, S. 84 – 85. Antisemiten erwirkten, dass das Kriegsministerium unter dem Deckmantel einer Konfessionsstatistik herauszufinden versuchte, dass Juden sich vor dem Kriegsdienst drücken würden. Als durch die sogenannte Judenzählung allerdings das Gegenteil herauskam, wurden die Ergebnisse nicht veröffentlicht. Jüdische Soldaten fühlten sich durch diese Aktion diskriminiert und gedemütigt, trotz ihres patriotischen Einsatzes für das Deutsche Kaiserreich.

deutsche Jüdinnen:Juden erhofft und erwartet, „dass der Krieg den Antisemitismus zurückdrängen würde."[131] Entgegen ihrer Hoffnungen radikalisierte sich der deutsche Nationalismus. Nach Vogt erhielt der deutsche Nationalismus einen ethnisierenden und biologisierenden Schub während des Krieges, sodass dieser die Exklusion von Gruppen bzw. „diversen Anderen aus der deutschen Nation immer offener rassistisch begründete."[132] Dieser sich verstärkende Antisemitismus und deutsche Nationalismus – so einer der Befunde von Vogts Studie – sorgte für den Machtverlust politischer Zionisten in den zionistischen Institutionen und stärkte die jüngere, dem praktischen Zionismus zuneigende Generation.[133]

Der nicht verschwindende, sondern im Gegenteil stärker werdende Antisemitismus war nicht die einzige Enttäuschung, die die jüdischen Deutschen während des Weltkriegs erfuhren. Nicht nur die zionistische Bewegung, sondern viele Jüdinnen:Juden erhofften sich Verbesserungen für osteuropäische Jüdinnen:Juden durch das Deutsche Reich. Sie nahmen daher den Krieg gegen das antisemitische Zarenreich als Hoffnungsschimmer wahr. Wenngleich nicht vergessen werden sollte, dass vor allem im deutsch-liberalen Judentum mit einem gewissen Überlegenheitsgefühl auf osteuropäische Jüdinnen:Juden geblickt wurde; religiöse Jüdinnen:Juden verklärten die Religiosität und Zionist:innen die volkstümliche jüdische Kultur.[134]

Um sich für osteuropäische Jüdinnen:Juden einzusetzen, waren schon mit Kriegsbeginn erste Initiativen entstanden, wie das *Deutsche Komitee zur Befreiung der russischen Juden,* gegründet von Max Bodenheimer und Franz Oppenheimer mit einer zionistischen Ausrichtung. Diese Ausrichtung verhinderte auch dessen breitere Wirkung, sodass schon im November desselben Jahres das *Komitee für den Osten* gegründet wurde, an dem mehrere Organisationen des deutschen Judentums beteiligt waren.[135] Im Laufe des Kriegs gab es noch weitere Hilfsorganisationen und -komitees für Jüdinnen:Juden aus Osteuropa. Nach dem anfänglichen Erfolg, dass in der Verwaltung des besetzten Polens ein Referat für jüdische Angelegenheiten ge-

131 Vogt, Subalterne Positionierungen, S. 230.

132 Vogt, Subalterne Positionierungen, S. 199.

133 Vogt, Subalterne Positionierungen, S. 230, S. 232; Weberling, Zionistische Debatten im Kontext des Ersten Weltkriegs am Beispiel der Herzl-Bund-Blätter 1914 – 1918, S. 65. Zur Bezeichnung und Kategorisierung von Zionismus sei auf die Arbeit von Gideon Shimoni verwiesen, siehe Shimoni, Gideon: The Zionist Ideology. Hanover 1997.

134 Zur Wahrnehmung Russlands unter deutschen Juden: Weberling, Zionistische Debatten im Kontext des Ersten Weltkriegs am Beispiel der Herzl-Bund-Blätter 1914 – 1918, S. 61 sowie Sieg, Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg, S. 63; zum Blick auf osteuropäische Juden: Sieg, Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg, S. 234 – 235.

135 Pulzer, Der Erste Weltkrieg, S. 363 – 364.

gründet wurde,[136] vermochten diese Komitees nicht zu verhindern, dass die deutsche Heeresleitung Entscheidungen über die jüdische Bevölkerung der neuen polnischen Regierung überließ, nachdem sie sich entschloss im November 1916 einen polnischen Staat auszurufen.[137] Für die Zionisten wurde damit deutlich, dass das Deutsche Reich andere Interessen verfolgte als sie. Neben die Enttäuschung über die fehlende Unterstützung osteuropäischer Jüdinnen:Juden trat die sogenannte *Judenzählung* und die deutsche Reaktion auf die britische Balfour-Erklärung. Im November 1917 sicherte die britische Regierung in einem Brief an Lord Rothschild deren Unterstützung bei der Errichtung einer *rechtlich gesicherten jüdischen Heimstätte in Palästina* zu. Die Erklärung selbst war vage gehalten, bangte das britische Empire doch um die Unterstützung arabischer Kräfte im Krieg, die deutsche Reaktion darauf fiel für die Zionisten noch enttäuschender aus. Das Deutsche Reich blieb weitgehend inaktiv, selbst nachdem Ende April 1918 ein auf breiten Füßen stehendes *Komitee Pro Palästina* gegründet wurde.[138] Dabei war das Osmanische Reich Verbündeter Deutschlands in diesem Krieg und die deutsche Regierung hätte zumindest versuchen können Einfluss zu nehmen.

Insgesamt lässt sich eine Enttäuschung unter deutschen Jüdinnen:Juden und Zionist:innen beobachten: Das Desinteresse des Reiches am Wohlergehen osteuropäischer Jüdinnen:Juden, der sich radikalisierende Nationalismus und damit verbunden die Zunahme an Antisemitismus mitsamt der *Judenzählung* sowie die Nichtbeachtung der Interessen der zionistischen Organisationen führten zu dieser Enttäuschung. Zwar waren die Reaktionen darauf vielfältig, doch lässt sich mit Stefan Vogt festhalten, dass der sich radikalisierende deutsche Nationalismus auch dazu beitrug, dass sich der jüdische Nationalismus ebenfalls radikalisierte. Die Enttäuschungen über die ausbleibende Reaktion auf die *Balfour-Deklaration* mündete in einer Stärkung der jüngeren Generation innerhalb der zionistischen Institutionen. Deutschlands Zurückhaltung war eine Niederlage des politischen Zionismus und so gewannen die jüngeren, dem praktischen bzw. kulturellen, vor allem aber palästinazentrierten Zionismus nahestehenden Aktivist:innen an Einfluss.[139]

Generell hat schon Hanna Delf festgestellt, dass Landauer während des Ersten Weltkriegs, besonders mit dem Erscheinen von Bubers *Juden*, begann, sich vermehrt mit jüdischen Erfahrungen zu beschäftigen und darüber öffentlich zu sprechen bzw. zu schreiben.[140]

---

136 Pulzer, Der Erste Weltkrieg, S. 364.

137 Vogt, Subalterne Positionierungen, S. 230.

138 Vogt, Subalterne Positionierungen, S. 226 – 227.

139 Vogt, Subalterne Positionierungen, S. 230, S. 234; Weberling, Zionistische Debatten im Kontext des Ersten Weltkriegs am Beispiel der Herzl-Bund-Blätter 1914 – 1918, S. 65.

140 Delf, Prediger in der Wüste, XXVI.

Darüber hinaus ist bisher in dieser Arbeit gezeigt worden, dass Landauer dem politischen Zionismus zwar fernstand, doch hatte er einiges Interesse an der Bewegung, wenn auch vor allem an den sozialistischen und kulturellen Spielarten des Zionismus wie sein Interesse für Franz Oppenheimer oder die Prager Zionisten zeigt. Allerdings auch andersherum erweckte Landauer durch seine Präsenz, aber auch seine Debattenteilnahme wie mit den *Ketzergedanken*, Aufmerksamkeit. Außerdem dürfte Landauers anarchistisch-sozialistischer Ruf auch zu zionistischen Aktivisten durchgedrungen sein. So nimmt es nicht wunder, dass Landauer 1916 von der zionistischen Zeitschrift *Eretz Israel* des *Jüdischen Nationalfonds* kontaktiert wurde.[141] Dieser Briefwechsel ist in der Forschung bislang gänzlich unberücksichtigt geblieben. Daher sind auch die Erkenntnisse, die diese Korrespondenz zu Tage fördern, ein Novum in der Landauerforschung.[142]

Der erste Brief, der auf den 16. November 1916 datiert ist und sich ebenso wie die beiden weiteren im *Central Zionist Archive* befindet, werben um Landauers Mitarbeit an der zweiten Ausgabe der Zeitschrift *Eretz Israel* des *Jüdischen Nationalfonds.* Diese Ausgabe sollte „vornehmlich den Problemen der genossenschaftlichen Kolonisation gewidmet sein […]".[143] Um sicher zu stellen, dass Landauer wusste, wer ihm schrieb, sandten sie ihm nicht nur das erste Heft von *Eretz Israel*, das sich mit verschiedenen Aspekten der Besiedlung Palästinas auseinandersetzte, sondern auch: Adolf Boehm: *Der Jüdische Nationalfonds*, Franz Oppenheimer: *Gemeineigentum und Privateigentum an Grund und Boden* sowie dessen *Merhawjah* in englischer Sprache, außerdem zwei eigene Flugschriften: *Genossenschaftliche Kolonisation in Palästina* und *Der Herzlwald.* Vom Artikel, den Landauer schreiben sollte, hatten die Redakteure von *Eretz Israel* klare Vorstellungen: „Was wir von Ihnen gern erbitten möchten, wäre ein Ueberblick über die Versuche ländlicher genossenschaftlicher Produktion in verschiedenen Ländern, vor allem in den letzten Jahren."[144] Da sie Landauer aber nicht einschränken wollten, relativierten sie ihr Anliegen wieder etwas, in dem sie ihm einräumten auch gerne einen Artikel

141 Die Erkenntnisse des folgenden Abschnittes wurden auf der Konferenz *Aktualität von Gustav Landauer: Philosoph und Revolutionär* an der ENS Lyon im Juni 2019 als Vortrag unter dem Titel *Gustav Landauer and Zionism. History of an ambivalent relationship* gehalten.

142 Nach langer Forschungsarbeit und mehrmaligem Verschieben erschien die Edition von Landauers Briefen der Jahre 1899 – 1919 im Jahr 2023. Zu diesem Zeitpunkt war das Manuskript dieser Arbeit schon weitestgehend abgeschlossen, sodass die Edition nur punktuell berücksichtigt wurde.

143 Schlomo Kaplansky an Gustav Landauer, 16.11.1916, in: Central Zionist Archive, KKL 1593 – 113. Hanna Delf von Wolzogen nennt als Autoren des Briefes Schlomo Kaplansky und verweist auf einen im *Central Zionist Archive* liegenden Briefumschlag. Dieser ist bei der Recherche des Autors nicht vorhanden gewesen. (Landauer, Briefe 1899 – 1919, Bd. 5: S. 256 – 257).

144 Schlomo Kaplansky an Gustav Landauer, 16.11.1916, in: Central Zionist Archive, KKL 1593 – 113.

über „irgend ein anderes Problem oder eine andere Seite der genossenschaftlichen Bewegung“ zu schreiben, wenn ihm dies wichtiger erscheine. Wenn es nur zum Thema passe, würden sie einen Beitrag Landauers, „welchen Inhaltes immer, wenn er nur in den gekennzeichneten Rahmen des Heftes gehört […]“ gern in ihrem Heft sehen.

Eine Woche später, am 23. November 1916, antwortete Landauer. Seinen Brief an den *Jüdischen Nationalfond* scheint er über Leo Hermann nach Den Haag gesandt zu haben, so findet sich zumindest im Archiv der *National Library of Israel* ein Brief vom 23. November 1916, in dem er Leo Herrmann für die Vermittlung dankt und seinen Brief an das Hauptbüro des *Jüdischen Nationalfonds* beifügte. Er bat Herrmann, diesen mit dessen eigener Post nach Den Haag zu senden.[145]

Landauer antwortete freundlich und gleich zu Beginn des Briefes mit einem Bekenntnis: „Sie haben mit vollem Recht meine Teilnahme, meine Zugehörigkeit zu ihrer Bewegung vorausgesetzt.“[146] Eine so deutliche Zuordnung durch Landauer selbst gab es bis dahin nicht. Dies war zwar keine öffentliche Äußerung, doch ist dies ein deutlicher Hinweis darauf, dass Landauer sich nicht nur verstärkt mit den jüdischen Realitäten seiner Gegenwart auseinandersetzte, sondern sogar zionistischen Tendenzen nicht mehr abgeneigt war, wie er es noch 1913 in den *Ketzergedanken* ausdrückte. Trotz seines deutlichen Bekenntnisses und seiner grundsätzlichen Bereitschaft zur Mitarbeit an *Eretz Israel* machte er allerdings deutlich, dass er für die zweite Ausgabe wegen Überarbeitung keinen Artikel beisteuern könnte.

Die Antwort des *Jüdischen Nationalfonds*, die fünf Tage später auf den 28. November 1916 datiert ist, zeigt, wie sehr ein Artikel Landauers in der *Eretz Israel* gewollt war. Sie bedankten sich für seine grundsätzliche Bereitschaft, brachten aber trotz seiner Absage höflich ihre Bitte noch einmal vor, einen Beitrag für das zweite Heft zu schreiben. Dieses würde ihm thematisch sicher am ehesten zusagen, ginge es doch um Genossenschaften und vielleicht ließe sich ja eine andere Arbeit zurückstellen. Sie stellten ihm für einen Druckbogen, also 16 Seiten, sogar noch ein Honorar von 200 Mark in Aussicht.[147] Der *Jüdische Nationalfond* zeigt sich in diesem Brief sehr hartnäckig, versuchten sie doch mehrmals Landauer dazu zu bringen, sich doch für einen Beitrag für *Eretz Israel* zu entscheiden. Leider ist der weitere

145 Gustav Landauer an Leo Herrmann, 23.11.1916, in: Gustav Landauer Archive, National Library of Israel, A263/ VIII (Rolle 8 des mikroverfilmten Archivs). Leo Herrmann war Landauer zum einen durch dessen Artikel in der *Selbstwehr* bekannt und zum anderen über Martin Bubers Kontakte zu den Prager Zionisten sowie dem Sammelband *Vom Judentum*, an dem auch Leo Herrmann beteiligt war. Der Brief deutet auf eine andauernde oder zumindest einfach wiederaufzunehmende Verbindung hin, die womöglich selbst durch Martin Buber vermittelt worden sein könnte.

146 Gustav Landauer an Schlomo Kaplansky, 23.11.1916, in: Central Zionist Archive, KKL 1593 – 113.

147 Schlomo Kaplansky an Gustav Landauer, 28.11.1916, in: Central Zionist Archive, KKL 1593 – 113.

Briefwechsel, sollte es ihn gegeben haben, nicht mehr erhalten. Da aber weder 1917 noch in einem der weiteren Jahrgänge der Zeitschrift ein Beitrag Landauers erschien, scheint der Kontakt eingeschlafen zu sein oder Landauer setzte andere Prioritäten wie seine literaturkritischen Arbeiten oder die Zusammenstellung der Briefe aus der Französischen Revolution. Ein Aspekt des Briefwechsels mit dem *JNF* und womöglich ein Hinweis auf einen fortlaufenden Kontakt ist die Erinnerung einer Gusta Strumpf (Rechaw), die im deutschsprachigen *Mitteilungsblatt* am 9. Februar 1968 in Israel erschien. Aus Anlass von Martin Bubers 90. Geburtstag wurden einige Briefe abgedruckt, darunter auch einer von Gusta Strumpf (Rechaw), die einleitend über Landauer im *Mitteilungsblatt* schrieb:

> Zur Sache Gustav Landauer: Ich wusste in den Jahren 1919/1920 von Zalman Rubaschow (heute Präsident Schazar), dass er im Jahre 1918 in Verbindung war mit Gustav Landauer, und dass er ihn beinahe für eine Mitarbeit für das „Arbeitende Erez Israel" gewonnen hatte, kurz bevor sich Gustav Landauer in das tragische Abenteuer der Münchner Revolution gestürzt hatte, in dem er zugrunde ging.[148]

Dies könnte Verschiedenes bedeuten. Entweder Gusta Strumpf (Rechaw) erinnerte sich richtig und Zalman Rubaschoff war in Kontakt mit Landauer für eine Zeitschrift mit dem Titel *Arbeitende Eretz Israel* oder sie erinnert sich nicht korrekt und meint *Eretz Israel* und das Jahr 1916. Möglich wäre auch, dass Rubaschoff 1918 mit Landauer in Kontakt war, und es erneut um eine mögliche Publikation ging. Eine eindeutige Aussage wird sich hier kaum treffen lassen, beruhe diese doch auf einer Erinnerung 50 Jahre nach dem Ereignis.[149] Allerdings lässt sich aus dieser Erinnerung ableiten, dass Landauer auch in zionistischen Kreisen kein Unbekannter war.

Landauers Bereitschaft zur Beteiligung an *Eretz Israel* wurde begleitet von der weiter oben genannten Verschiebung hin zu einer stärkeren Dominanz des Palästinazentrismus im deutschen Zionismus. Einige Jahre später stand Landauer für eine Konferenz jüdischer Sozialisten auch mit Nachum Goldmann in Kontakt. Der spätere Präsident des *World Jewish Congress* steht exemplarisch für die Veränderungen des deutschen Zionismus während des Ersten Weltkriegs.

Sowohl Barbara Schäfer in ihrem Artikel *Zwischen Taktik und Pragmatik. Deutsche Zionisten im Ersten Weltkrieg* als auch Stefan Vogt in seiner Monographie *Subalterne Positionierungen. Der deutsche Zionismus im Feld des Nationalismus in*

---

148 Bergmann, Hugo: Briefe Martin Bubers/Zum 90. Geburtstag. In: *Mitteilungsblatt*, Nr. 6 (9. Februar 1968). S. 3.

149 Diese Begegnung wäre von gewissem Interesse, wurde doch Zalman Rubaschoff in Israel als Zalman Shazar Präsident des Staates. Auch durch Anfragen beim *JNF/KKL* und dem *CZA* war nicht zu eruieren, ob Zalman Rubaschoff mit Schlomo Kaplansky Mitglied der Redaktion der *Eretz Israel* war.

Deutschland 1890 – 1933 referieren Nachum Goldmanns Schrift *Von der weltkulturellen Bedeutung und Aufgabe des Judentums*, die 1916 erschien. Bei Schäfer illustriert Goldmanns Beitrag den „tief verwurzelten Glauben an die völlige Identität der deutschen und der jüdischen Interessen, die aus einer wesenhaften inneren Verwandtschaft herrühre."[150] Auf diese Nähe zwischen Deutschtum und Judentum verweist auch Stefan Vogt, wenn er an Goldmann zeigt, wie dieser in seinem Text dem Zionismus die Funktion zuschreibe, in Palästina für Deutschland und die deutsche Kultur aktiv zu werden. Eine starke und gesicherte jüdische Präsenz in Palästina hieße auch „eine Stärkung des deutschen Einflusses in dieser Region. Im Umkehrschluss hieß dies für Goldmann, dass Deutschland die Ziele des Zionismus unterstützen müsse."[151] Obwohl die Erwartungen der Zionist:innen von der deutschen Politik enttäuscht wurden, ließ sich Goldmann Ende März 1917 im Auswärtigen Amt in dessen jüdischen Referat anstellen.[152] So repräsentativ Goldmann mit seiner Position der Deckung deutscher und zionistischer Positionen für die Forschung stehen mag, wurde seine Positionsveränderung am Ende des Kriegs vernachlässigt. In *Die drei Forderungen des jüdischen Volkes*, das 1919 im *Jüdischen Verlag* erschien, schrieb Goldmann unter anderem von einer inneren Entwicklung des Judentums während des Kriegs, das zur Anerkennung des jüdischen Volkes als Volk geführt habe.[153] Mit dieser Anerkennung sei das jüdische Volk von „einem Objekt der Geschichte zu einem Subjekt derselben" geworden und somit auch die Idee der *Galut* überwunden.[154]

Die drei Forderungen, die Goldmann in seiner Schrift erhob, waren die Schaffung eines jüdischen Zentrums in Palästina, die Autonomie für Jüdinnen:Juden in Osteuropa und die Gleichberechtigung von Jüdinnen:Juden in allen Ländern.[155]

Hier zeigt sich, dass Goldmann, wenn auch womöglich gezwungenermaßen durch die Niederlage Deutschlands, seine Position korrigierte. Goldmann lässt sich dadurch aber ebenfalls als exemplarisch für die Enttäuschung und Abkehr deutscher Zionisten vom Reich verstehen. Dass Goldmann sich am Ende des Kriegs aktiv um Palästina bemühte, steht außer Frage und in diesem Kontext stand auch Gustav Landauer in Verbindung mit Nachum Goldmann. Der Briefwechsel der beiden ist

150 Schäfer, Barbara: Zwischen Taktik und Pragmatik: Die deutschen Zionisten im Ersten Weltkrieg". In: Janusfiguren: „Jüdische Heimstätte", Exil und Nation im deutschen Zionismus. Hrsg. von Andrea Schatz u. Christian Wiese. Berlin 2006. S. 61 – 80, hier S. 64.

151 Vogt, Subalterne Positionierungen, S. 210.

152 Schäfer, Zwischen Taktik und Pragmatik: Die deutschen Zionisten im Ersten Weltkrieg, S. 64.

153 Goldmann, Nachum: Die drei Forderungen des jüdischen Volkes. Berlin 1919. S. 3.

154 Goldmann, Die drei Forderungen, S. 4.

155 Goldmann, Die drei Forderungen, S. 7.

sehr kurz, erfuhr in der Landauerforschung allerdings eine breite Rezeption.[156] Was die bisherige Forschung vernachlässigte, war eine genauere Kontextualisierung der Briefe.

Im Frühjahr 1918 erteilte Landauer Martin Buber eine Absage zur Beteiligung an einem Sammelband „gegen das Eindringen des Merkantilismus, Imperialismus und andern europäischen Ungeist in ein jüdisches Palästina […]“.[157] In seiner Absage gab Landauer deutlich zu verstehen, dass sein Herz nicht an Palästina hing und es auch nicht der Ort für eine jüdische Gemeinschaft sein musste. Er verwies auf die Revolution in Russland, die ihm auch im Hinblick auf die jüdische Situation vor Ort wichtiger erschien: „einstweilen bin ich – trotz allem – einverstanden, daß Bronstein nicht Professor an der Universität Jaffa, sondern Trotzki in Rußland ist.“[158]

Nach dem Ende des Kriegs, inmitten der Revolutionen in Deutschland, konstituierte sich am 6. Februar 1919 die Nationalversammlung in Weimar. Ende Februar schrieb Ludwig Strauss an Martin Buber, dass „über die Verlegung der Konferenz beraten [wird].“ Auf dieser Konferenz sollten Buber und Landauer sprechen, über die geplanten Beschlüsse sollten beide rechtzeitig informiert werden, so Strauss weiter. Die Konferenz solle an den Ostertagen stattfinden.[159] Dazu passt der Brief, den Nachum Goldmann Mitte März an Martin Buber sandte, er schlug München als Tagungsort vor, um Buber, Landauer und anderen Teilnehmenden entgegenzukommen. Als Termin schlug Goldmann tatsächlich Ostersonntag, -montag und den noch folgenden Dienstag (also den 20. bis 22. April 1919) vor. An diese Konferenz hätte sich direkt der Palästina-Delegiertentag in Berlin angeschlossen. Zu diesem Delegiertentag habe Goldmann auch Landauer eingeladen, aber bisher keine Antwort erhalten. Wahrscheinlich, da Landauer zu dieser Zeit schon Teil der Revolution in Bayern war. Goldmann schlug ebenso vor, dass doch Buber und Landauer die Einladungen zu ihrer Konferenz in München unterzeichnen sollen, „nicht aber irgend ein Komitee.“ Auf dem Treffen selbst solle dann Landauer „über die Grundprinzipien des Aufbaus der palästinensischen Siedlung

156 Siehe beispielsweise Lindenau, Mathias: Requiem für einen Traum? Transformation und Zukunft der Kibbutzim in der israelischen Gesellschaft. Westfalen 2007; Wolf, Siegbert: „Sich der entstehenden Menschheit schenken!“ Gustav Landauers Wirkung auf den deutschsprachigen Zionismus“. In: Antisemitismus, Zionismus, Antizionismus 1850 – 1940. Hrsg. von Renate Heuer u. Ralph-Rainer Wuthenow. Frankfurt am Main, New York 1997.

157 Martin Buber an Gustav Landauer, 2.02.1918, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 62.8.222 sowie dessen Antwort: Gustav Landauer an Martin Buber, 5.02. 1918, in: Schaeder, Martin Buber Briefe, Bd. 1: S. 528.

158 Gustav Landauer an Martin Buber, 5.02.1918, in: Schaeder, Martin Buber Briefe, Bd. 1: S. 528.

159 Ludwig Strauss an Martin Buber, 27.02.1919, in: Schaeder, Martin Buber Briefe, Bd. 2: S. 30.

[sprechen,] evtl. auch über die soziale Frage [...]".[160] An dem Tag, als Goldmann diesen Brief an Buber schrieb, schrieb er ebenfalls an Gustav Landauer.

Goldmann verwies auf den Delegiertentag in Berlin und lud Landauer dazu ein. Die Konferenz in München solle die Berliner Versammlung inhaltlich vorbereiten und daher hoffe man auf Landauers Mitarbeit und Hilfe „zur Klärung der Frage des Aufbaus der Palästinasiedlung." Goldmann bat um Landauers Stellungnahme erstens, welche Bereiche der Siedlungen zentral organisiert werden sollten in diesen ansonsten dezentral aufgebauten Gemeinschaften. Zweitens, der „Nationalisierung des Bodens". Drittens, schwebte dem Kreis um Goldmann eine genossenschaftliche Industrie und keine marxistische Vergesellschaftung vor, dabei waren folgende Punkte strittig: a) Gehört der Profit der Fabriken den Fabriken oder der Gemeinschaft? b) wäre eine Kombination als vergesellschafteter und genossenschaftlicher Industrie möglich? Viertens, war ihnen die generelle Organisation des Handels unklar. Hier baten sie um Landauers Ideen, die in die Diskussion eingehen sollten, um am Ende Thesen und Forderungen für den Delegiertentag in Berlin zu verabschieden.[161]

Am 19. März 1919, fünf Tage später, antwortete Landauer während eines Aufenthaltes in Krumbach. In seinem Brief sagte er seine Teilnahme für die Münchner Konferenz zu, wollte aber erst auf der Konferenz entscheiden, ob er am Delegiertentag teilnehmen würde. Er gab Goldmann allerdings keine klaren Antworten auf dessen Fragen, sondern wollte vielmehr noch weitere Fragen hinzufügen, denn „Ihre Fragen wollen wir gemeinsam auf der Konferenz zu lösen versuchen". Landauer setzte hier also auf die Diskussion und entzog sich der ihm zugesprochenen Position. Zu Fragen des Grades des Zentralismus gab er zu bedenken, dass es auf das Ziel ankomme, also auf „das seelische Wohlbefinden der einzelnen Glieder" oder „auf Rentabilität und Konkurrenzfähigkeit". Grundsätzlich plädierte Landauer dafür darüber nachzudenken, ob ausgehend vom Ziel des Wirtschaftens die dazu notwendige Zentralität aus den einzelnen Gemeinschaften des Verbundes entstehen zu lassen. Die „Nationalisierung des Bodens muss Grundsatz sein" für Landauer, insbesondere bei Rohstoffen, die der Gemeinschaft dienen und auf die alle einen Anspruch haben. Ansonsten sollen die Gemeinden souverän bleiben; Landauer setzte auch hier auf freiwillige Kooperation in gemeinsamen Angelegenheiten. Auf die dritte Frage Goldmanns, die nach der Verteilung des Profits und der Industrie, antwortete Landauer nur knapp, denn Profitwirtschaft lehnte er rundweg ab. Er meinte, es stellten sich vielmehr Fragen „des äquivalenten Tausches,

160 Absatz und beide Zitate: Nachum Goldmann an Martin Buber, 14.03.1919, in: Schaeder, Martin Buber Briefe, Bd. 2: S. 31–32.
161 Absatz und Zitate: Nachum Goldmann an Gustav Landauer, 14.03.1919, in: Landauer, Internationalismus, S. 158–160.

der zinslosen Geldwirtschaft und des gegenseitigen Kredits." Sei diese Frage geklärt, gäbe es kein Problem im Sinne von Goldmanns vierter Frage nach dem Handel. Da es einen Außenhandel, so Landauer, geben müsse, wäre dieser zu nationalisieren und damit sowohl der Privatwirtschaft als auch der Gemeindewirtschaft entzogen. Insbesondere, da man auf dem Weltmarkt mit anderen Ländern konkurriere, müsse das Angebot von Gütern, die Verteilung der Gewinne des Außenhandels und der importierten Waren gemeinschaftlich – Landauer schrieb es nicht, aber man könnte daraus lesen: zentral – organisiert werden. Diese Gedanken übergab er Goldmann zur Diskussion in dessen Kreis. Auf der Konferenz sollen dann gemeinsam Thesen erarbeitet werden.[162]

Am Tag darauf berichtete Landauer schriftlich an Buber, dass er sich freute Mitte April ihn und seine Frau zu sehen. Zur Konferenz in München berichtete er von Goldmanns Anfrage und seiner Antwort, ebenfalls schrieb er, dass er zu weiteren Erörterungen im Vorfeld keine Zeit habe. Landauer zeigte sich auch einverstanden „mit der Art, wie Sie einladen wollen," womit er wohl den Vorschlag meinte, dass Buber und Landauer die Einladungen unterzeichnen. Landauer schien sich auf die Konferenz zu freuen, zumindest glaubte er, dass die Konferenz fruchtbar werden könne.[163]

Wegen der Revolution, besonders der Etablierung der Räterepubliken ab dem 7. April 1919 kam die Konferenz nicht zustande und Landauer reiste auch nicht nach Berlin. Doch macht diese Episode deutlich, dass Landauer zionistischen Aktivitäten, auch der praktischen Besiedlung Palästinas nicht entgegenstand. Er selbst mag nicht den Wunsch gehegt haben in Palästina etwas aufzubauen – in dieser Zeit versuchte Landauer in der Münchner Revolution zu wirken und Veränderungen in Deutschland herbeizuführen –, doch er stand mit seinen Möglichkeiten dem zionistischen Projekt, zumindest deren sozialistischen Ansätzen, zur Seite.

Blickt man auf die Zeit des Ersten Weltkriegs zurück, zeigt sich, dass Landauer in der Tat ein verstärktes Interesse an jüdischen Realitäten und Erfahrungen zeigte. Stärker als zuvor ließ sich sein Kontakt mit zionistischen Institutionen und Bewegungen zeigen und auch in der Auseinandersetzung mit Martin Buber nahm die Frage nach jüdischen Erfahrungen zu, was sich unter anderem in seinen Beiträgen zu Bubers *Juden* ausdrückte. Neben diesen beiden Strängen lässt sich Landauers verstärktes Interesse für die Situation von Juden auch in den Bereichen seiner Literaturkritik und seines Engagements in Theater und Politik während des Weltkriegs beobachten.

162 Absatz und Zitate: Gustav Landauer an Nachum Goldmann, 19.03.1919, in: Landauer, Internationalismus, S. 160 – 162.
163 Absatz und Zitate: Gustav Landauer an Martin Buber, 20.03.1919, in: Schaeder, Martin Buber Briefe, Bd. 2: S. 33 – 34.

Engagierte Literaturkritik

Landauer interessierte sich sein ganzes Leben für Literatur, Theater und Politik.[164] Im Weltkrieg, seiner politischen Agitation weitgehend durch die Behörden beschnitten, wandte er sich verstärkt der Literaturkritik und dem Theater zu. Beides war für ihn inhärent politisch, weswegen sie ihm eine Möglichkeit gaben, sich in Zeiten der Zensur auch politisch zu äußern. Seine vielfältige Produktivität erreichte während des Weltkriegs allerdings in diesem Bereich ihren Höhepunkt. In wesentlichen Texten blickte Landauer im Kontext seiner Literaturkritik auf jüdische Akteure und die jüdische Geschichte, darunter sind Besprechungen von Goethe, Strindberg, Shakespeare. Doch Landauer war auch darüber hinaus an Literatur und Theater interessiert. So förderte er Georg Kaiser und half ihm an deutschen Bühnen wahrgenommen zu werden, ebenso schrieb er über Hölderlin, Adalbert Stifter und viele andere. An dieser Stelle rückt der Fokus sowohl auf die Intersektion von Literatur und jüdischen Akteuren, die Landauer besprach, als auch auf sein darüberhinausgehendes Interesse am Theater und dessen politischen Möglichkeiten.

Der Dichter und Schriftsteller, den Landauer während seines gesamten Lebens begleitete, war Johann Wolfgang von Goethe. Schon früh lassen sich dessen Spuren in Landauers Leben finden. Hier wird die im ersten Kapitel thematisierte Verbindung zwischen Bildung und jüdischer Emanzipation bzw. Assimilation/Akkulturation konkret: Goethe war unter gebildeten deutschen Jüdinnen:Juden von besonderer Bedeutung.[165]

In diesen Kontext lässt sich Gustav Landauer sehr deutlich verorten, da er sich seit seiner Jugend mit Goethe beschäftigte und dieser für ihn ebenfalls eine literarische Lichtgestalt war, wie für den Rest der bildungsbürgerlichen jüdischen Deutschen. Allerdings hatte Landauer etwas andere Gründe für seine Bewunderung. Goethe war für ihn nicht einfach ein begnadeter Schriftsteller oder Dichter, sondern er sah in ihm einen Revolutionär. In dem Beitrag *Ein Weg deutschen Geistes*, den er vor dem Krieg schrieb, der dann aber erst am 6. Februar 1916 in der konservativen *Frankfurter Zeitung* erschien, sah Landauer Goethe als Revolutionär an, da dieser schon etwas Neues vorgelebt habe. Dieses Neue wurde von Landauer nicht klar umrissen, aber mit den Formeln der Verwirklichung und des Amtes an

---

164 Verwiesen sei an dieser Stelle auf die grundlegende Arbeit von Knüppel, Die Politisierung eines Literaten; Knüppel, Briefe und Tagebücher.

165 Siehe exemplarisch Ludewig, Anna-Dorothea u. Steffen Höhne (Hrsg.): Goethe und die Juden – die Juden und Goethe: Beiträge zu einer Beziehungs- und Rezeptionsgeschichte. Berlin 2018; zu Landauers Goethe-Lektüre ebenfalls exemplarisch: Mattenklott, Gert: Landauers Goethe-Lektüre. In: Gustav Landauer im Gespräch. Hrsg. von Hanna Delf und Gert Mattenklott. Tübingen 1997. S. 55–68.

der Menschheit belegt. Es ginge Goethe – wie Landauer selbst – um die Tat, darum, dass Menschen eine andere Welt nicht nur wollen, sondern umsetzen und einüben. Die neue Ordnung, die umgesetzt würde, sei „die vom Geiste der Dichter begründet worden […]“, imaginiert Landauer. In der Schaffung einer solchen Utopie, einer möglichen Welt, sieht er die Aufgabe der Dichter. Deshalb formulierte Landauer: „Die Konsequenz der Dichtung ist Revolution, die Revolution, die Aufbau und Regeneration ist […]“.[166] Wie wichtig ihm Goethe war, wird hier deutlich, drückte sich doch für Landauer schon in Goethe und vielen anderen der Wunsch nach einer Umgestaltung der Menschheit aus. So nimmt es nicht wunder, dass Landauer der Berliner *Freien Volksbühne*, der er immer noch verbunden war, 1917 das Stück der *Iphigenie* vorschlug.[167] Landauer schrieb zu diesem Stück: „Kaum noch einmal so in vollendeter Reinheit und Klarheit hat Goethe der Menschheit den neuen Geist, das neue Reich, die neue Ordnung gezeigt wie in der *Iphigenie* […] Was Goethe uns verkündet, ist die Ablösung der männischen Welt des Krieges durch die frauenhafte Welt des Friedens […]“.[168] Hier zeigt sich sowohl die große Bewunderung und Bedeutung von Goethes Kunst für Landauer, als auch seine stereotype Wahrnehmung von „männischer“ und „frauenhafter“ Welt.[169] Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang allerdings auch, dass Landauer nur ein Jahr später Fritz Mauthner gegenüber äußerte, dass er sich nun – so sehr er *Iphigenie* auch liebe – für Aischylos *Perser* entscheiden würde, „die um ihrer stärkeren Eindringlichkeit willen lebendiger sind.“[170] 1919 publizierte er in den *Masken*, der Zeitschrift des Düsseldorfer Schauspielhauses, seinen Text *Goethes Politik.* Darin führte er seine Gedanken fort, indem er Goethes politisches Denken – wie Landauer es verstand – herausarbeitete. Landauer stellte heraus, dass Goethe nicht in Dichotomien dachte, sondern sich einen „Bund der Berufenen“ gewünscht habe, „der über die Grenzen von Zeiten und Ländern hinweg eine wirkende Einheit bildet.“[171] Dieser „Bund der führenden Geister“, wie Landauer ihn nannte, sei „das entscheidend Wichtige in Goethes po-

166 Beide Zitate Landauer, Gustav: Ein Weg deutschen Geistes. In: Literatur. Ausgewählte Schriften. Bd. 6.2. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2013. S. 23 – 38, hier S. 29; außerdem Landauer, Ein Weg deutschen Geistes, S. 24 – 29.

167 Mattenklott, Landauers Goethe-Lektüre; Mattenklott, Gert: Gustav Landauer – Ein Portrait. In: Dichter, Ketzer, Außenseiter: Essays und Reden zu Literatur, Philosophie, Judentum. Hrsg. von Hanna Delf. Gustav Landauer Werkausgabe. Bd. 3. Berlin 1997. VII–XXII.

168 Landauer, Ein Weg deutschen Geistes, S. 30.

169 Zu Landauers Äußerungen bzgl. der Geschlechterfrage gibt es bisher keine Forschung.

170 Gustav Landauer an Fritz Mauthner, 24.07.1918, in: Delf, Gustav Landauer–Fritz Mauthner, S. 346.

171 Landauer, Gustav: Goethes Politik. In: Literatur. Ausgewählte Schriften. Band 6.2. Lich/Hessen 2013. S. 72 – 85, hier S. 77.

litischem Denken […]“. Goethe sei immer wieder darauf zurückgekommen.[172] Für seine Überlegungen zu Goethes politischem Denken zog Landauer Werke Goethes heran, wie *Die Aufgeregten* und *Wilhelm Meisters Wanderjahre. Die Entsagenden,* darin sei, so Landauer, zu beobachten, wie Goethe von der Begrüßung auf freiwilligen Verzicht von Vorrechten zu einem „Bund der Pioniere“ käme, der „in neuen Siedlungen wie in der Umgestaltung ihrer alten Herrengüter die vorbildlichen Gemeinden und Provinzen der neuen Gesellschaft gründen.“[173] Im weiteren Verlauf des Artikels insinuierte Landauer schließlich, dass es Zeit wäre für eine Revolution, die eine (neue) Nation schaffen würde.[174] Zu Landauers eigenem Denken drängt sich eine verdächtige Nähe auf, wobei Gert Mattenklott darauf hinweist, dass es seiner Einschätzung nach nicht um eine „Camouflage revolutionärer Kassiber“ ginge, sondern Landauer ernsthaftes Interesse an Goethe hatte, wobei in Landauers Fokus „nicht dessen literarisches Werk im engeren Sinne, sondern der Habitus des Rebellen, dessen Absolutismus der Empfindung die Revolution allererst ermögliche […]“ stand.[175]

Es zeigt sich also, dass Goethe nicht nur literarisch, sondern auch politisch von Interesse für Landauer war. Landauer baute hier eine Brücke von der deutschen Literatur zu revolutionären Umbrüchen und seinem eigenen politischen Denken. Dass sein Interesse nicht nur funktionell oder instrumentell war, zeigt sich auch in seinem Wunsch ein Buch über Goethe zu schreiben, wie er es seinem Freund Fritz Mauthner schrieb.[176]

Dem bekannten schwedischen Dramatiker August Strindberg widmete er ebenfalls ausführliche Artikel, die ausgearbeitet und erweitert ein Buch über ihn werden sollten. Die Arbeit daran konnte Landauer nicht mal mehr beginnen, so liegen heute nur einige Aufsätze zu Strindberg von ihm vor.

Der für diese Arbeit relevanteste Aufsatz, wie die anderen, basierte auf Vorträgen, die Landauer 1917 gehalten hat. Wie Landauer selbst in einer Anmerkung zur Publikation schrieb, hielt er schon den Vortrag vor einem mehrheitlich jüdischen Publikum. Erschienen ist der Artikel folgerichtig im selben Jahr in Martin Bubers *Juden.* Zur Besprechung ausgewählt hatte Landauer die *Historische Minia-*

172 Landauer, Goethes Politik, S. 77.

173 Landauer, Goethes Politik, S. 81.

174 Landauer, Goethes Politik, S. 84 – 85.

175 Beide Zitate Mattenklott, Landauers Goethe-Lektüre, S. 65.

176 Gustav Landauer an Fritz Mauthner, 31.01.1919, in: Delf, Gustav Landauer–Fritz Mauthner, S. 357.

turen von Strindberg, da er überzeugt war, dass er „darin die Geschichtsanschauung eines Dichters darstelle, die uns Juden angeht."[177]

So ist es auch nicht ungewöhnlich, dass der ursprüngliche Titel der Publikation *Der Jude bei Strindberg (Historische Miniaturen). Ein Vortrag* sein sollte. So schlug es Gustav Landauer Martin Buber vor, als er diesen Beitrag als Ersatz für seine angedachte überarbeitete Version von *Judentum und Sozialismus* anbot. Am 17. März 1917 sandte Landauer das Manuskript an Buber, dort muss der Titel schon geändert gewesen sein, denn Buber bestätigte den Empfang am 20. März und fragte sogleich, ob der ursprüngliche Titel Landauer zu eng gewesen sei. Landauer antwortete am 22. März 1917, dass ihm der eigentliche Vortragstitel für die schriftliche Form am besten gefiel. So blieb es bei *Strindbergs Historische Miniaturen.*[178]

Landauer zeichnete in seinem Artikel Strindbergs Gang durch die Geschichte der Menschheit nach, dabei legte er allerdings sein Augenmerk auf die immer wieder auftauchenden jüdischen Figuren. Landauer nannte diese auch den „ewige[n] Jude[n] in immer neuen Gestalten."[179] Elke Dubbels wies schon in ihrer Beschäftigung mit diesem Artikel auf den Umstand hin, dass Landauer hier die antisemitisch aufgeladene Figur des *ewigen Juden* gegen den Strich lese und sich darin „eine alternative messianische Geschichtsdeutung artikuliere."[180]

Dies geschehe, indem Landauer die Figur des *ewigen Juden* „als den Dritten aus[lege], der Strindbergs prästabilisierte Harmonie zwischen bewusster und unbewusster Absicht in der Weltgeschichte durchkreuzt."[181] Diese Harmonie besteht allerdings nur nach Hegels Vorstellung, da es ein Geist der Weltgeschichte gäbe, indem, so legt es Landauer schließlich aus, Menschen nicht über ihre Absichten bestimmten. So fasst Dubbels Landauers Interpretation als „produktive Fehllektüre" auf, die „nicht auf eine transzendente Absicht in der Weltgeschichte zurück[gehe], sondern auf die prinzipielle Unabschließbarkeit des historischen Kon-

---

177 Landauer, Gustav: Strindbergs Historische Miniaturen. In: Literatur. Ausgewählte Schriften. Bd. 6.2. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2013. S. 205 – 221, siehe Fußnote 501.

178 Gustav Landauer an Martin Buber, 23.02.1917, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms.Var. 350 008 61.6.132; Martin Buber an Gustav Landauer, 25.02.1917, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms.Var. 350 008 62.7.192; Gustav Landauer an Martin Buber, 17.03.1917, in: Schaeder, Martin Buber Briefe, Bd. 1: S. 484 – 485; Martin Buber an Gustav Landauer, 20.03.1917, Martin Buber an Gustav Landauer, 25.02.1917, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms.Var. 350 008 62.7.194; Gustav Landauer an Martin Buber, 22.03.1917, Martin Buber an Gustav Landauer, 25.02.1917, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 61.7.140.

179 Landauer, Strindbergs Historische Miniaturen, S. 205.

180 Dubbels, Figuren des Messianischen, S. 371.

181 Dubbels, Figuren des Messianischen, S. 373.

textes."[182] Die Figur des *ewigen Juden* sei dafür ein Symbol und mithin als messianische Figur mit der Aufgabe der Verwirklichung einer Menschheitsidee betraut; in dieser Umdeutung spiegele sich auch Landauers Aufwertung des diasporischen Judentums, dessen Aufgabe die Erfüllung dieses Versprechens sei.[183] Hier wird eine Verbindung zu früheren Texten offenbar, in der Landauer ebenfalls auf das Amt des Judentums an der Menschheit hinwies. Zu Beginn verwies er auf die womöglich übersehene Figur des Juden hin, den er hier schon als „der ewige Jude in immer neuen Gestalten" bezeichnete.[184] Während Landauer Strindbergs Gang durch die Geschichte rekonstruierte, machte er deutlich darauf aufmerksam, dass es das Judentum sei, dem die Menschheitsidee anvertraut wurde.[185] Landauer bezeichnete in seinem Nachwort diese Aufgabe als messianisch. Er ging allerdings noch darüber hinaus, indem er aufzeigte, wie sehr für ihn die Aufgabe des Judentums mit der Geschichte der Menschheit verknüpft sei:

> Wir Juden haben nicht bloß unser Amt an der Menschheit; die Wege, die die Menschheit nimmt, Umwege, Irrwege, schwere und gefährliche Wege, die Wege der anderen Völker werden auch um unsertwillen gegangen, sind auch unsere Wege. Sind nicht unser ganzer Weg, nehmen uns nichts von unserer besonderen Aufgabe ab, sind *auch* unser Weg. Unser Weg ist auch der Weg Europas bis zum 18. Brumaire, unser Weg auch, was dann kam bis März 1848, unser Weg auch, was anschloss und weiter geht über unsere Zeiten hinweg.[186]

Einen Text gegen den Strich zu lesen und damit eine neue ergänzende Perspektive zu eröffnen, gelang Landauer auch in seiner Interpretation von Shakespeares *Der Kaufmann von Venedig.*

Wohl durch Margarete Susman angeregt, beschäftigte sich Landauer seit Mai 1915 mit Shakespeare. Ab Herbst 1916 hielt er in Berlin schon Vorträge zu Shakespearestücken und machte sich an die Ausarbeitung der Vorträge, um ein Buch aus ihnen zusammenstellen. Dieses Buch war Anfang 1918 fast fertig, blieb aber wegen des Todes von Hedwig Lachmann und später seiner Teilnahme an der Revolution letztlich unvollendet.[187] Es war Stefana Sabin, die sowohl auf den weiteren Kontext

182 Dubbels, Figuren des Messianischen, S. 372.

183 Dubbels, Figuren des Messianischen, S. 374 – 375.

184 Landauer, Strindbergs Historische Miniaturen, S. 205.

185 Landauer, Strindbergs Historische Miniaturen, S. 213.

186 Landauer, Strindbergs Historische Miniaturen, S. 221, Herv. i. O.

187 Fiedler, Leonhard M.: „Shakespeare ist der Genius der Freiheit" Gustav Landauers Shakespeare-Studien. In: Gustav Landauer (1870 – 1919): Eine Bestandsaufnahme zur Rezeption seines Werkes. Hrsg. von Leonhard M. Fiedler, Renate Heuer u. Annemarie Taeger-Altenhofer. Frankfurt am Main, New York 1995. S. 246 – 264, hier S. 247 – 248; Sabin, Stefana: Seinsgrund. Landauers Shakespeare: Zur Politisierung philologischer Interpretation im Kontext der deutsch-jüdischen Moderne. In: Seelengrund auf Seinsgrund: Gustav Landauers Shakespeare-Studien und seine Übersetzungen des Meister

von Landauers *Shakespearomanie* verwies, indem sie herausstellte, dass „in keinem anderen europäischen Land [...] Shakespeare eine derart paradigmatische Bedeutung erlang wie in Deutschland [...]".[188] Sie nannte neben Friedrich Gundolfs Werk zu Shakespeare Gustav Landauers Buch als die beiden „literar- und geistesgeschichtlich wirkungsmächtigen Studien über Shakespeare [...]".[189] Nach einem Vergleich der beiden Herangehensweisen macht Sabin zum einen auf den politischen Zug in Landauers Arbeit aufmerksam und besonders auf den spinozistischen Freiheitsbegriff, der Landauers Interpretationen zugrunde lag.[190] Dass der Zugriff auf das Werk Shakespeare von einer Idee der Freiheit geprägt war, machte Landauer sowohl in einem Brief 1917 an Friedrich Neumann deutlich, als auch – unter Bezug auf den besagten Brief – in einem Vorwort der Herausgeber, das seinem posthum publizierten Buch angehängt wurde. Diesen Fokus auf Freiheit verstand Landauer auch als das Neue, das er zur Shakespeareinterpretation beitrug.[191] Im Kontext dieser Arbeit sind zwei Dinge an Landauers Shakespearebeschäftigung besonders interessant: Zum einen seine Interpretation der Figur des Shylock in *Der Kaufmann von Venedig* und zum anderen der Kontext in der jüdisch-deutschen Geschichte, deren essenzieller Teil Landauers Buch ist.[192]

Der Kaufmann von Venedig wurde von Landauer noch zu Lebzeiten in Martin Bubers *Der Jude* publiziert. Landauer steckte wohl so sehr in der Arbeit, da er Buber am 6. Juni 1917 mitteilte, lange nichts direkt für den *Juden* Geschriebenes veröffentlichen zu können, bot ihm aber zeitgleich den *Kaufmann von Venedig* an.[193] Zehn Tage später teilte Buber ihm mit, dass ihm dieser Artikel „sehr willkommen"

Eckhart. Hrsg. von Stefana Sabin u. Yossef Schwartz. Berlin 2003. S. 7–23, hier S. 12; Fiedler und Sabin legten die maßgeblichen Arbeiten zu Landauers Shakespeareinterpretation vor. Darüber hinaus kamen in anderen Kontexten Artikel auf diese Beschäftigung zu sprechen, bspw. Delf, Hanna: „In die größte Nähe zu Spinozas Ethik". Zu Gustav Landauers Spinoza-Lektüre. In: Gustav Landauer im Gespräch. Hrsg. von Hanna Delf u. Gert Mattenklott. Tübingen 1997. S. 69 – 90, hier S. 84 – 90 sowie David, Anthony: Gustav Landauer's Tragic Theater. In: Gustav Landauer: Anarchist and Jew. Hrsg. von Paul Mendes-Flohr, Anya Mali u. Hanna Delf von Wolzogen. Berlin 2015. S. 92 – 106, hier S. 102 – 106.

188 Sabin, Seinsgrund, S. 7.

189 Sabin, Seinsgrund, S. 9.

190 Sabin, Seinsgrund, S. 15, S. 18; wie stark Landauers Shakespearelektüre von Spinozas Ethik geprägt war, zeigt Hanna Delf ausführlich in ihrem Artikel auf: Delf, „In die größte Nähe zu Spinozas Ethik". Zu Gustav Landauers Spinoza-Lektüre.

191 Gustav Landauer an Adolf Neumann, 13.06.1917, in: Buber, Lebensgang, Bd. 2: S. 182; Herausgeber und Verlag, Vorwort, S. 5.

192 Sabin, Seinsgrund, S. 23.

193 Gustav Landauer an Martin Buber, 6.06.1917, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 67.7.143.

sei.[194] Kurze Zeit später sandte Landauer sein einziges Manuskript des ausgearbeiteten Vortrages ein; publiziert wurde der Artikel in Heft 5 – 6 des zweiten Jahrgangs von Martin Bubers *Der Jude.* Im selben Heft erschienen beispielsweise Jakob Klatzkins *Deutschtum und Judentum*, Robert Weltschs *Unser Daseinszweck*, Samuel Rappaports *Aus dem religiösen Leben der Ostjuden* und auch die zwei Gedichte *Mit den Besiegten* und *Unter der Schwelle* von Hedwig Lachmann. Buber versuchte also unterschiedliche Facetten jüdischer Erfahrungen und Debatten in seiner Zeitschrift abzubilden. Landauers *Kaufmann von Venedig* eröffnete eine weitere Perspektive auf Shakespeare und verlieh mit seiner Interpretation des Shylock dem antisemitischen Zerrbild, das Shakespeare entwarf, ein menschliches Antlitz und betonte die Ansätze einer *Entdämonisierung* (Anat Feinberg-Jütte), die bei Shakespeare hervorschienen.[195]

Für Elke Dubbels offenbart sich in Landauers Interpretation dessen Verpflichtung auf das aufklärerische Bildungsideal, da Shylock sich nicht (mehr) entwickeln könnte und sein Potenzial zum Künstler „zur Kunst der Rache verkümmert sei", Shylocks Tochter hingegen wechselt am Ende des Stücks in das Lager von Shylocks Opponenten und damit zu deren „Reich der Musik, in dem Geist und Natur eins seien." In dieser Entwicklung sieht Dubbels das bei Landauer formulierte „klassische Programm der Aufklärung, die Emanzipation durch Bildung versprach."[196] So gesehen interpretierte Landauer das Stück als Erzählung von Jessikas Emanzipation; damit wäre es aber möglich, das antisemitische Potenzial der Figur Shylock nur noch zu erhöhen. Landauer brach dies allerdings mit wichtigen Beobachtungen: Erstens thematisierte er den Namen Shylock und wie er aus den italienischen Namen der anderen Figuren herausfällt und unterstrich, dass es zu Shakespeares Zeiten keine Juden in England gab, da sie 1290 vertrieben wurden.[197]

---

194 Martin Buber an Gustav Landauer, 16.06.1917, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 62.7.203.

195 Einführend zum Stück siehe Schabert, Ina (Hrsg.): Shakespeare-Handbuch: die Zeit, der Mensch, das Werk, die Nachwelt. Stuttgart 2000. S. 411 – 417; dieses Handbuch eignet sich außerdem als Einführung in den Kontext Shakespeare. Zum antisemitischen Bild und der Ambivalenz der Shylockdarstellung siehe Feinberg-Jütte, Anat: Siebtes Bild: „Shylock". In: Bilder der Judenfeindschaft: Antisemitismus – Vorurteile und Mythen. Hrsg. von Julius H. Schoeps u. Joachim Schlör. Augsburg 1999. S. 119 – 126; ebenfalls auf die problematischen Implikationen der Shylockfigur abhebend, v. a. bei Theaterinszenierungen nach 1945 sowie Perspektiven eines möglichen Umgangs mit dem Stoff siehe Greiner, Bernhard: Beschneidung des Herzens. Shylock – Abgrund und Transzendenz des Theaters. In: Beschneidung des Herzens: Konstellationen deutsch-jüdischer Literatur. München 2004. S. 31 – 48.

196 Alle drei Zitate Dubbels, Figuren des Messianischen, S. 272.

197 Landauer, Gustav: Der Kaufmann von Venedig. In: Literatur. Ausgewählte Schriften. Bd. 6.2. Lich/Hessen 2013. S. 267– 304, S. 274.

Zweitens richtete auch Landauer sein Augenmerk auf die antisemitische Diskriminierung, die Shylock erfährt: „Und wie spürt Shylock, dass all dieser Schimpf nicht ihm allein gilt, weil er ist, wie er ist, sondern seinem Stamm!“ Landauer verwies dann auch auf das Menschsein von Jüdinnen:Juden: „Sind wir Juden aber nicht dieselben Menschen, mit denselben Organen, wie die Christen?“ Landauer ging noch weiter und zog die Linie bis in seine Gegenwart:

> Und er stellt die furchtbaren, die endgültigen Fragen, die zu hören es alle Zeit alle empfindenden Menschen mit Schauer durchrieselt haben muss, und uns nur darum mehr als Shakespeares Zeitgenossen, weil wir die Begleitempfindung haben: sie holen heute, nach dreihundert Jahren, noch ihre lebendige Kraft nicht bloß aus der Sprachgewalt des Dichters, sondern aus den Zuständen, die im wesentlichen heute noch sind wie damals […].[198]

Landauer zeigt auf, dass Shylocks Klage sich auch auf die gesellschaftlichen Verhältnisse bezog, nicht bloß auf seine direkten Gegenüber.[199] Es steht außer Frage, dass auch Landauer Shylock mit einigen Stereotypen beschrieb, doch brach er diese immer wieder und verwies auf die Zustände der Gesellschaft, die Shylock hervorgebracht haben, damit erhält seine Interpretation auch einen sozialkritischen Zug. „Shylock ist Shylock, als Produkt seiner Verhältnisse ein gieriger und unbarmherziger Wucherer […]“.[200] So ist denn für Landauer die Erkenntnis, die Shakespeare vermittelt, „dass dieser Teufel nicht einfach der Teufel ist, sondern dass er geworden ist, was er ist durch Schuld vor allem derer, die – im Gegensatz zu ihm – noch wandelbare Menschen sind und also in Porzias Reich, ins Reich der Gnade kommen dürfen.“[201] Dass Dubbels zu Recht auf das Bildungsideal und die Figur der Jessika verwies, wird am Schluss von Landauers Artikel deutlich, da schrieb er:

> Wir sind es, wir, denen Shylocks Wut und Marterschrei nachtönt, wir sind es, die weiter leben, gedeihen und wachsen müssen wie dürfen, obwohl der Alte an uns verdorben ist und an uns, wie ein verwundetes Tier, das sich verkrochen hat, dahinstirbt, wir sind alle diese Gut-Schlechten, Lustigen, Schwermütigen, Wankenden, Wandelbaren; wir – ob Männer, ob Frauen, ob Juden, ob Christen, zumal aber das junge Volk – wir dürfen in Arbeit und Spiel unser selbst harren und auf das Reich hoffen, das Reich der gebundenen und losgelassenen Seelen, der Schönheit und Freiheit, der Gnade und Harmonie. Komm, Jessika![202]

198 Alle Zitate: Landauer, Der Kaufmann von Venedig, S. 277.
199 Landauer, Der Kaufmann von Venedig, S. 278.
200 Landauer, Der Kaufmann von Venedig, S. 281.
201 Landauer, Der Kaufmann von Venedig, S. 288.
202 Landauer, Der Kaufmann von Venedig, S. 304.

Dass Shylock als Produkt seiner gesellschaftlichen Verhältnisse und als Mensch charakterisiert wurde, unterstreicht die *Entdämonisierung* der Figur, wie sie Anat Feinberg-Jütte im Stück schon vorsichtig angelegt sah.[203]

Revolution

Seine Vorstellung einer Umgestaltung der Lebensverhältnisse gab Landauer während des Kriegs nicht auf. Zwar konnte er sich dazu öffentlich kaum äußern, doch baute er seine Kritik und Hoffnung in unterschiedliche Texte ein und korrespondierte über seinen Sozialismus auch mit Bekannten und Freunden.[204] So nimmt es nicht wunder, dass er trotz der Aussicht auf eine Stelle als Dramaturg und Redakteur und damit erstmals auf eine gesicherte Existenz, die Chance ergriff, Teil der Revolution in Deutschland zu sein, als ihn Kurt Eisner dazu einlud. Worauf er sich einließ, war ihm womöglich von Anfang an klar.

Ab 1916 realisierte Landauer eine Briefausgabe zur Französischen Revolution, wobei er eine solche Idee schon einige Jahre mit sich herumtrug.[205] Sie erschien Anfang 1919 bei *Rütten & Loening.* In seiner zweibändigen Briefedition versammelte er sowohl Revolutionäre als auch deren Gegner, dabei war es Landauers Ziel, Briefe von Menschen zusammenzustellen, die „eine innere Beziehung zur Revolution eingegangen sind […]".[206] Daher fehlen in seiner Ausgabe beispielsweise Briefe von Marie-Antoinette und sind solche um Revolutionäre wie Robespierre nur sehr spärlich enthalten, da er ihnen diese Beziehung absprach. Anthony David gewinnt aus den Briefen den Eindruck einer universalen Hilflosigkeit der Protagonisten in der Revolution.[207] Den größten Platz erhielt in der Anthologie Mirabeau, den Landauer „für den echtesten Repräsentanten der französischen Revolution [hielt] […] Mirabeau war zugleich enthusiastisch und skeptisch, revolutionär und politisch […]".[208] Für Landauer war Mirabeau wohl der beste Revolutionär gewesen, da dieser sich mäßigen konnte. Die Beschäftigung mit den unterschiedlichen Facetten

---

203 Feinberg-Jütte, Siebtes Bild: „Shylock", S. 123.

204 Ein Einblick ist hier zu finden: Kunze, Mit Gustav Landauer durch den Ersten Weltkrieg oder auch bei Leder, Politik eines „Antipolitikers", Bd. 10.2: S. 701–750. Zu den Briefen siehe grundsätzlich Band 2 von: Buber, Lebensgang; darin bspw. Gustav Landauer an Margarete Susman, 27.03.1917.

205 Leder, Politik eines „Antipolitikers", Bd. 10.2: S. 726. Es lag seit 1912 ein Vertrag mit *Rütten & Loening* vor, siehe Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 01 88.

206 Landauer, Gustav (Hrsg.): Briefe aus der Französischen Revolution. Frankfurt am Main 1990. S. 16.

207 David, Gustav Landauer's Tragic Theater, S. 92.

208 Landauer, Briefe aus der Französischen Revolution, S. 10.

der Revolution, besonders mit ihrem blutigen Ende, waren kein Selbstzweck. Norbert Altenhofer wies darauf hin, dass es Landauer „um historische Erkenntnis [ging]; um Einsicht in die Mechanismen, die das weltgeschichtliche Ereignis zu einer Tragödie werden lassen und um Lehren, die für die Zeit nach dem Ende des Krieges daraus zu ziehen waren."[209] Das machte Landauer in seinem Vorwort vom Juni 1918 selbst deutlich, sein Abschlusssatz endete mit dem Wunsch, „die intime Kenntnis des Geistes und der Tragik der Revolutionäre möchte uns in den ernsten Zeiten, die vor uns stehen, eine Hilfe sein."[210]

So scheint es, als ob Landauer nicht blind in die Revolution ging. Ab Oktober 1918 regierte das Parlament und Reformen wurden im Deutschen Kaiserreich hin zu mehr Demokratie eingeleitet. Der Kaiser Wilhelm II. reiste aus Berlin ab – fluchtartig ins besetzte Belgien. Gegen die eigenmächtigen Befehle der Admiralität der Seeflotte auszulaufen und sich damit einer übermächtigen Flotte auszuliefern, meuterten Anfang November 1918 die Matrosen. Überall im Reich kam es zu großen Demonstrationen, so auch am 7. November in München, bei der auf der Theresienwiese zwischen 50.000 und 200.000 Menschen zusammengekommen sein sollen.[211] Die Organisatoren, darunter die *MSPD* und *USPD* mit deren Vorsitzenden Erhard Auer und Kurt Eisner, konnten bei einer solchen Masse nicht alle Demonstrierenden erreichen, sodass ungefähr zehn Redner sprachen – parallel.[212] Kurt Eisner, der mit seinem Vertrauten Felix Fechenbach eine Revolution plante, sprach vor ungewöhnlich vielen Soldaten an diesem Tag. Fechenbach führte eine Gruppe von ungefähr 2000 Soldaten an, die begannen die Kasernen *zu befreien*, die Soldaten schlossen sich in der Regel sofort den Revolutionären an, lediglich die Hofwache neben dem Wittelsbacher Palast leistete geringfügigen Widerstand. Eisner überließ diesen operativen Vorgang Fechenbach, der mit den anderen Revolutionären nach und nach zentrale Positionen der Stadt besetzte. Schließlich flüchtete der bayerische König aus der Stadt. Es trafen sich ein Soldatenrat und ein Arbeiterrat, letzterer wählte Eisner zu ihrem Vorsitzenden. Die Räte zogen zum Landtag, wo Kurt Eisner die Republik ausrief und per Akklamation zum Ministerpräsidenten wurde.

209 Altenhofer, Norbert: Terreur und Anarchie. Gustav Landauer und sein Plädoyer für eine gewaltlose Revolution. In: Gustav Landauer (1870 – 1919): eine Bestandsaufnahme zur Rezeption seines Werkes. Hrsg. von Leonhard M. Fiedler, Renate Heuer u. Annemarie Taeger-Altenhofer. Frankfurt am Main, New York 1995. S. 15 – 23, hier S. 15.

210 Landauer, Briefe aus der Französischen Revolution, S. 24.

211 Nonn, 12 Tage und ein halbes Jahrhundert, S. 574 – 575, S. 579.

212 An der Frage der Kriegsunterstützung bzw. eines Friedensplanes zerbrach die *SPD* in eine Unabhängige Sozialdemokratie und eine Mehrheitssozialdemokratie. Zur Geschichte siehe Krause, Hartfrid: Die USPD 1917– 1931: Spaltungen und Einheit. Münster 2021; Engelmann Dieter u. Horst Naumann: Zwischen Spaltung und Vereinigung: Die Unabhängige Sozialdemokratische Partei Deutschlands in den Jahren 1917– 1922. Berlin 1993.

Am nächsten Tag, dem 8. November 1919, arrangierte sich auch die Mehrheitssozialdemokratie unter Erhard Auer mit der neuen Situation und bildete eine Regierung mit der *USPD* und weiteren Unabhängigen. Kurt Eisner wurde als Ministerpräsident gewählt.[213]

Christoph Nonn bezeichnet die Revolution als Soldatenaufstand und, dass sie weder Arbeiter- noch Volksaufstand gewesen sei. Dass die Revolution, speziell in München dennoch gelang, sieht Nonn in der Friedenssehnsucht der Bevölkerung.[214] Mit der Regierungsbildung von Eisner und Auer war die Revolution allerdings noch nicht vorbei. Im Januar 1919 wurde ein neuer Landtag gewählt, hier konnte die Mehrheitssozialdemokratie unter Erhard Auer hohe Stimmenanteile auf sich vereinen, während die Unabhängigen Sozialdemokraten mit Eisner und Fechenbach landesweit wenig mehr als zwei Prozent erhielten.[215]

Gustav Landauer war schon an den Vorbereitungen für die Revolution beteiligt, so schrieb er am 3. November 1918 über seine Arbeit mit Kurt Eisner und an der kommenden Revolution seinem Freund Fritz Mauthner.[216] Über zwei Wochen später schrieb er Mauthner wieder, euphorisiert von den Möglichkeiten der Revolution, die er in sie setzte. Dabei war ihm klar, dass es zu einer wirtschaftlich schwierigen Zeit kommen könnte, wobei er den Grund dafür im vergangenen Krieg sah.[217] Seinen Briefen aus dem November und Dezember 1918 lässt sich deutlich entnehmen, wie sehr Landauer auf das Gelingen der Revolution hoffte, es ist die Zeit, in der er in seinen Briefen auch wieder explizit etwas zu seinem Sozialismus schrieb. Die anderen revolutionären Ereignisse in der Welt nahm Landauer wahr und konnte sie ebenfalls einordnen. Daher schrieb er am 13. Dezember 1918 an Margarete Susman, dass er die Spartakusleute ebenso wie die Bolschewiki ablehne, sie seien „pure Zentralisten wie Robespierre und die Seinen, deren Streben keinen Inhalt hat, sondern nur um die Macht geht: sie arbeiten einem Militärregiment vor, das noch viel scheußlicher wäre als alles, was die Welt vorher gesehen hat."[218] Weihnachten verbrachte Gustav Landauer mit seinen Töchtern in Krumbach, am 23. und 24. Dezember war Kurt Eisner mit seiner Familie ebenfalls dort. Dass dieses erste Weihnachtsfest, das die Landauers seit Kriegsbeginn nicht mehr feierten nun ohne Hedwig Lachmann stattfand, schien die Familie sehr zu belasten, weshalb der

213 Nonn, 12 Tage und ein halbes Jahrhundert, S. 576 – 584.
214 Nonn, 12 Tage und ein halbes Jahrhundert, S. 603 – 604.
215 Nonn, 12 Tage und ein halbes Jahrhundert, S. 584.
216 Gustav Landauer an Fritz Mauthner, 3.11.1918, in: Delf, Gustav Landauer–Fritz Mauthner, S. 350.
217 Gustav Landauer an Fritz Mauthner, 28.11.1918, in: Delf, Gustav Landauer–Fritz Mauthner, S. 352 – 353.
218 Gustav Landauer an Margarete Susman, 13.12.1918, in: Buber, Lebensgang, Bd. 2: S. 336. Generell zu Landauers Briefen in dieser Zeit siehe Buber, Lebensgang, Bd. 2: S. 291 – 345.

Besuch durch die Eisnersche Familie als Hilfe angesehen wurde.[219] Wie sehr sich Landauer der Revolution hingab, wird auch in einem Brief an Auguste Hauschner vom 25. Dezember 1918 deutlich, in dem er seinen Schmerz über den Verlust seiner Frau Hedwig Lachmann verarbeitete, er schrieb: „Ich fühle mich nur noch auf Urlaub in dieser Welt, bei den Kindern und bei der Revolution, und eben darum bin ich so zugleich radikal und friedfertig still."[220] Von den Wahlen, zu der er sich als Unabhängiger auf der Liste der *USPD* in Krumbach aufstellen ließ, erwartete Landauer nicht zu viel. Ihm war klar, dass er nicht gewählt würde, wollte aber wenigstens den klerikalen Kandidaten verhindern und hoffte auf den Sieg des Bauernbündlers.[221]

Seit Beginn der Revolution in Bayern war unübersehbar, dass führende Protagonisten Juden waren, unter anderem Kurt Eisner, Felix Fechenbach und Gustav Landauer. Sie waren, wie Michael Brenner richtig festgestellt hat, nicht unbedingt religiös jüdisch oder der Gemeinde nahestehend, doch wurden sie von der jüdischen Gemeinschaft und von außen als Juden wahrgenommen. In *Der lange Schatten der Revolution* thematisierte Brenner erstmals sowohl die jüdischen Revolutionäre als auch den jüdischen Widerstand gegen die Revolution, ohne eines von beiden ideologisch zu vereinnahmen.[222] Seit Beginn der Revolution, also seit November 1918, gab es Widerstand aus jüdischen Kreisen Münchens. So, das demonstriert Brenner eindrücklich, wie der Anwalt Max Friedländer, der sich später auch klar von der Räterepublik distanzierte sowie den Beteiligten bescheinigte, nichts mit dem Judentum zu tun zu haben oder gar jüdische Interessen zu vertreten. Ähnliches gilt für den Juristen Fritz Stern und den Ökonom Carl Landauer.[223] Im Hintergrund trat der Antisemitismus immer deutlicher zu Tage und verstärkte sich zusehends, darauf macht Brenner explizit und eindrücklich aufmerksam: Die antijüdische Stimmung nahm immer weiter zu, bis schon Mitte November 1918 Thomas Mann und Ende November die *Allgemeine Zeitung des Judentums* von einer Pogromstimmung sprachen. Das waren neue Töne, obwohl hier das antijüdische Ressentiment *nur* einen Weg an die Oberfläche fand. Das Entscheidende war, „dass in München ab November 1918 die Beteiligung von Juden als Vorwand dafür diente, die sogenannte ‚Judenfrage' erstmals in den Mittelpunkt des politischen Diskurses

219 So Landauer in mehreren Briefen, bspw. in Gustav Landauer an Fritz Mauthner, in: Buber, Lebensgang, Bd. 2: S. 343.

220 Gustav Landauer an Auguste Hauschner, 25.12.1918, in: Buber, Lebensgang, Bd. 2: S. 341.

221 Gustav Landauer an Franziska Otto, datiert auf Anfang Januar 1919, in: Buber, Lebensgang, Bd. 2: S. 351.

222 Brenner, Michael: Der lange Schatten der Revolution: Juden und Antisemiten in Hitlers München, 1918 – 1923. Berlin 2019.

223 Brenner, Der lange Schatten der Revolution, S. 113 – 114.

zu rücken […]".[224] Dies war der *Sound* für die Beteiligten an der Revolution, die jüdisch waren oder als jüdisch angesehen wurden.

Nachdem die Wahl verloren war, sollte sich der neue Landtag am 21. Februar 1919 konstituieren. Kurt Eisner, bisher Ministerpräsident, wollte seinen Rücktritt erklären und die Wahlniederlage eingestehen. Auf dem Weg zum Landtag, begleitet durch zwei Leibwächter und Felix Fechenbach, wurde er allerdings von Anton von Arco-Valley, einem rechtsextremen ehemaligen Offizier, erschossen.[225]

Die Nachricht von Eisners Tod erhielt Landauer, als er in Krumbach aus dem Zug stieg, wollte er doch den ersten Todestag seiner Frau mit seinen Kindern verbringen.[226] So wurde aus diesem Tag ein zweifacher Trauertag für Landauer. Auch Martin Buber hatte München kurze Zeit vorher verlassen; in einem Brief an Ludwig Strauß schrieb er am 22. Februar 1919, dass er dort eine „tiefbewegende Woche" erlebte und der „Abschluß die Kunde von Eisners Ermordung war." Buber schilderte in diesem Brief auch seinen Eindruck, dass sich Landauer selbstverleugne, um Eisner zu schützen; in seinen berühmt gewordenen Worten sprach er von „eine[r] namenlose[n] jüdische[n] Tragödie."[227]

Tragisch sollten die Ereignisse an jenem Tag auch weitergehen. Nachdem der Mord an Eisner bekannt wurde und Erhard Auer diesen gerade im Landtag bekanntgab, kam es zu einiger Unruhe. Als diese sich legte und erste Erklärungen abgegeben werden sollten, kam es zu einem weiteren Attentat. Im Landtag schoss ein Mitglied der *USPD*, das sich Zugang verschaffte, um sich: Erhard Auer wurde lebensgefährlich verletzt, zwei weitere Personen tödlich getroffen. Die Abgeordneten flohen und dem Landtag gelang es nicht, eine Sitzung durchzuführen. Anschließend wurde in München ein Generalstreik proklamiert und eine Ausgangssperre verhängt.[228] Mit dem Mord an Eisner und den Ereignissen des 21. Februar

---

224 Brenner, Der lange Schatten der Revolution, S. 139; zum zunehmenden Antisemitismus und der Pogromstimmung siehe Brenner, Der lange Schatten der Revolution, S. 126, S. 135 – 138. Siehe dazu auch die teilweise antisemitischen Flugblätter in Kurt Eisner, Bundesarchiv NY4060 / 124. Zur antisemitischen Hetze über die gesamte Zeit der Revolution hinweg siehe auch: Leder, Politik eines „Antipolitikers", Bd. 10.2: S. 808.

225 Nonn, 12 Tage und ein halbes Jahrhundert, S. 606. Nachdem Nonn recht ausführlich das Attentat schildert, nennt er den Attentäter allerdings einen „rechtsradikalen Wirrkopf" und bedient damit das Klischee des extrem rechten Einzeltäters und verschleiert das vorhandene (wenn auch nicht einzige) antisemitische Motiv des Täters. Darüber hinaus fasst Nonn schon fast fahrlässig grob den weiteren Verlauf der Revolution zusammen (Nonn, 12 Tage und ein halbes Jahrhundert, S. 606 – 607).

226 Leder, Politik eines „Antipolitikers", Bd. 10.2: S. 792; siehe auch Gustav Landauer an Fritz Mauthner, 22. 02. 1919, in: Delf, Gustav Landauer–Fritz Mauthner, S. 360.

227 Alle Zitate: Martin Buber an Ludwig Strauß, 22. 02. 1919, in: Schaeder, Martin Buber Briefe, Bd. 2: S. 29.

228 Leder, Politik eines „Antipolitikers", Bd. 10.2: S. 793.

endete die erste Phase der Revolution, es begann die Phase des Interregnums, die bis zur Ausrufung der ersten Räterepublik währen sollte.[229] In dieser Zeit wurden am 23. Februar, anscheinend unter Beteiligung Landauers, zehn Persönlichkeiten als Geiseln in Schutzhaft genommen. Außerdem wurde die bürgerliche Presse zeitweise verboten. Am 26. Februar wurde Kurt Eisner beigesetzt, zu dessen Begräbnis wohl 100.000 Menschen zugegen gewesen sein sollen. Gustav Landauer hielt die zentrale Grabrede auf Eisner.[230] In seiner Rede verglich er Eisner nicht nur mit Jesus und dem Märtyrer Johannes Huss, sondern er sah in Eisner einen Propheten. Dabei nannte er Eisner explizit einen Juden, „der unbarmherzig mit den kleinmütigen, erbärmlichen Menschen gerungen hat, weil er die Menschheit liebte und an sie glaubte und sie wollte. Er war ein Prophet, weil er mit den Armen und Getretenen fühlte und die Möglichkeit, die Notwendigkeit schaute, der Not und Knechtung ein Ende zu machen."[231] Der Bezug auf die prophetische Tradition im Judentum, gerade durch Sozialisten wie Landauer, war kein Zufall. Michael Brenner verwies in diesem Kontext auf die gegensätzlichen Positionen von jüdischen Münchnern und ihren Gemeinden zu den jüdischen Revolutionären, die sich beide auf diese Tradition der Propheten bezogen. In Landauers Rede wird diese Verbindung explizit.[232] Die Revolution betrachtete Landauer als das Vermächtnis Kurt Eisners „an die Menschheit", „die wir in seinem Geiste, fest und human, weiterzuführen haben."[233] Auf dieses Vermächtnis verwies Landauer beispielsweise auch in einer Rede vor dem *Kongress der bayrischen Arbeiter-, Bauern- und Soldaten-Räte* am 1. März 1919.[234]

Landauer arbeitete weiter an der Revolution mit. Seine Reden in dieser Zeit waren grundiert von seinen Ansichten, die er seit *Die Revolution* ausgearbeitet und in *Aufruf zum Sozialismus* und seinen Texten in den Folgejahren weiterentwickelt hatte. Sein Ziel war ein Sozialismus, der ein neues Volk begründe, zusammengesetzt

---

229 Linse bezeichnet die Phasen als erste, zweite und dritte Revolution Er unterscheidet dabei allerdings nicht die beiden Räterepubliken. Linse, Ulrich (Hrsg.): Gustav Landauer und die Revolutionszeit 1918/19. Die politischen Reden, Schriften, Erlasse und Briefe Landauers aus der November-Revolution 1918/1919. Berlin 1974; Gusenbauer erläutert Begriff und Umfang des Interregnums: Gusenbauer, Ernst: Dann war es nur ein Traum… Rätedemokratie und Rätebewegung in Bayern 1918/19. Baden-Baden 2019. S. 75.

230 Leder, Politik eines „Antipolitikers", Bd. 10.2: S. 794.

231 Landauer, Gustav: Gedächtnisrede auf Kurt Eisner. In: Nation, Krieg und Revolution. Ausgewählte Schriften. Bd. 4. Lich/Hessen 2011. S. 302 – 308, hier S. 306.

232 Brenner, Der lange Schatten der Revolution, S. 22, S. 123.

233 Landauer, Gedächtnisrede auf Kurt Eisner, S. 307.

234 Landauer, Gustav: Bildung des Aktionsausschusses: die Frage der Teilnahme des Revolutionären Arbeiterrates. In: Nation, Krieg und Revolution. Ausgewählte Schriften. Bd. 4. Lich/Hessen 2011. S. 308 – 310.

aus allen Willigen zum Sozialismus. In diesem Prozess einer Nation ohne Staat erkannte er das Amt und die Mission des Judentums in der Menschheit, wie er 1912/1913 in seinen Texten *Judentum und Sozialismus* und *Sind das Ketzergedanken?* darlegte.

Landauer war durch seine Beschäftigung mit der Französischen Revolution klar, dass die Revolution nicht glücken muss, wie er auch in *Die Revolution* erkannte. Anthony David geht so weit, dass er Landauer das Tragische in der Revolution erblicken ließ und suggeriert, dieser habe seinen Tod inszeniert, um ein Beispiel für die neue Ordnung zu geben.[235] Auch Norbert Altenhofer hat darauf hingewiesen, dass Landauer aus den Briefen zur Französischen Revolution Erkenntnisse für die Zwecklosigkeit der Gewalt und einer Diktatur gezogen habe.[236] Für die Überlegung, dass Landauer seinen eigenen Tod inszeniert habe, gibt es allerdings keine Anhaltspunkte.

Während des Interregnums kam es zu einer Gleichzeitigkeit von Parlamentarismus und Rätesystem. Am 17. März trat der Landtag kurz zusammen, um Johannes Hoffmann von der *MSPD* zum neuen Ministerpräsidenten zu wählen. Außerdem wurde ein ehrgeiziges Programm verabschiedet, das den Bedürfnissen der Bevölkerung, insbesondere was die Grundbedürfnisse anging, nachkam. Durch Rohstoffmittelknappheit und einer erneuten Kältewelle kam es nicht nur zu heftigen Preissteigerungen, sondern auch zu Lebensmittelknappheiten.[237] Die Lage spitzte sich weiter zu und als der Landtag zu einer weiteren Sitzung zusammenkommen wollte, regte sich aus den Reihen der Räte Widerstand. Hinzu kam, dass am 21. März in Ungarn eine Räterepublik ausgerufen wurde, was die revolutionären Anhänger des Rätesystems begeistert aufnahmen und sie in ihren Überzeugungen stärkte. So kam es, dass schließlich an Gustav Landauers 49. Geburtstag, dem 7. April 1919, die erste bayerische Räterepublik ausgerufen wurde. Gustav Landauer wurde zum *Volksbeauftragen für Volksaufklärung, Unterricht, Wissenschaft und Künste.* Er ging tatkräftig ans Werk und hatte ein ausführliches Programm, das unter anderem die Abschaffung der Prügelstrafe vorsah; er wollte die Hochschulen umgestalten und den Einfluss der Kirchen beschneiden. Doch nach sechs Tagen fand seine Aktivität ein Ende, da am 13. April die Republikanische Schutztruppe putschte. Die nach Ausrufung der Räterepublik geflohene Regierung Hoffmann stand hinter dieser militärischen Gruppe, doch der sogenannte Palmsonntagsputsch scheiterte, da die Kommunisten diesen mit ihrer Roten Armee niederschlugen.[238] In diesem

---

235 David, Gustav Landauer's Tragic Theater, S. 92, S. 101.

236 Altenhofer, Terreur und Anarchie. Gustav Landauer und sein Plädoyer für eine gewaltlose Revolution, S. 15–17.

237 Gusenbauer, Dann war es nur ein Traum, S. 79.

238 Brenner, Der lange Schatten der Revolution, S. 84–85.

Zuge übernahmen die Kommunisten die Macht und leiteten die dritte Phase ein: Die kommunistische Räterepublik. Die kommunistische Regierung verfolgte mit den Ansichten Landauers unvereinbare Ziele und Methoden, weshalb er kurz nach deren Übernahme der Macht für eine weitere Zusammenarbeit nicht mehr zur Verfügung stand.[239] Landauer zog sich anschließend in das Haus der Witwe Kurt Eisners zurück, mit der er dort lebte. Über diese Zeit ist wenig bekannt. Als aber am 1. Mai 1919 die Regierungstruppen die kommunistische Herrschaft über München mit knapp 1.000 Opfern blutig beendeten, wurde auch Gustav Landauer verhaftet und am 2. Mai ins Gefängnis Stadelheim gebracht.[240] In Stadelheim wurde er misshandelt und ermordet.[241] Vor allem die Prozessunterlagen gegen seine Mörder waren lange Zeit verschwunden und wurden erst 2019 im Baden-Württembergischen Landesarchiv gefunden.[242] Alle Beteiligten erhielten Bagatellstrafen.

Landauers Sozialismus, besonders sein Agieren in der Revolution und seine Arbeit am Sozialismus ist oft als Messianismus gedeutet worden.[243] Zugegeben, Landauer öffnete die Tür für eine Deutung seiner Ideen als Messianismus recht weit, da er selbst die Figur des Messias in einem zentralen Text nutzte.[244] In der Literatur sticht vor allem eine Interpretation heraus: Dabei wird mit Gershom Scholems Unterscheidung von utopischen und restaurativen Elementen gearbeitet

239 Nachdem Landauer noch am 13. April zu einer Zusammenarbeit mit den Kommunisten bereit war, siehe Landauer, Gustav: Bereitschaft zur Mitarbeit an der zweiten Räterepublik. In: Nation, Krieg und Revolution. Ausgewählte Schriften. Bd. 4. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2011. S. 324; zog er diese Bereitschaft am 16. April mit Verweis auf die Methoden der Kommunisten zurück, siehe Landauer, Gustav: Schreiben Gustav Landauers an den Aktionsausschuss vom 16.04.1919. In: Nation, Krieg und Revolution. Ausgewählte Schriften. Bd. 4. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2011. S. 324 – 325.

240 Zum Verlauf siehe Gusenbauer, Dann war es nur ein Traum, S. 105 – 106 oder auch Leder, Politik eines „Antipolitikers“, Bd. 10.2: S. 840 – 845; zur Zahl der Opfer siehe Nonn, 12 Tage und ein halbes Jahrhundert, S. 607.

241 Von Landauers Ermordung gibt es zahlreiche unterschiedliche und auch sich widersprechende Erzählungen. Sie finden sich u. a. in: Steininger, Gustav Landauer, S. 161 – 163; Leder, Politik eines „Antipolitikers“, Bd. 10.2: S. 842 – 845.

242 Als Beispiel für die Presseberichterstattung zum Fund siehe Stieber, Benno: Benno. „Fund von Gerichtsakten im Fall Landauer: ‚Schlagt ihn tot‘“. *Die Tageszeitung: taz*, 1. Mai 2019, Abschnitt Kultur. https://taz.de/!5588911/. Die entsprechenden Akten liegen im Landesarchiv Baden-Württemberg; sie sind unter folgendem Link abrufbar: https://www.landesarchiv-bw.de/de/aktuelles/termine/64428 [zuletzt abgerufen, 07.08.2023].

243 Tatsächlich ist die explizite Literatur zu diesem Thema und darüber hinaus die Erwähnungen *en passant* in Bezug auf Landauer mittlerweile unüberschaubar geworden. Im Folgenden wird deshalb exemplarisch auf die wesentlichen Punkte eingegangen.

244 Landauer, Sind das Ketzergedanken?; in diesem Text machte er deutlich, dass er der mit *Judentum* identifizierten *als-ob-Nation*, die seinen Sozialismus ins Werk setzen soll, als einen Messias sieht bzw. dessen Aufgaben er analogisiert.

sowie mit einer angestrebten kollektiven Erlösung und der Erlösung als historischem Ereignis im Diesseits.[245] Dies demonstrieren Artikel von Adam Weisberger über Rolf Kauffeldt bis hin zu Siegbert Wolf.[246] Michael Löwy schließt in seiner Studie *Erlösung und Utopie* ebenfalls an Scholem an, elaboriert aber mit seiner Verbindung zu einer Wahlverwandtschaft über Scholem hinaus und entwickelte seinen eigenen Zugang, der auch einen Rückbezug der betreffenden Autoren auf die Romantik einschloss.[247] So konnte Löwy Landauer einen *romantischen Messianismus* attestieren.[248] Dass zumindest Landauers Werk, wenn nicht sein Leben messianisch gedeutet werden, gehört deshalb mittlerweile zum Standardrepertoire der Landauerforschung, besonders wenn sie sich mit jüdischen Aspekten Landauers beschäftigt.[249]

Es gibt allerdings Widerspruch. Christoph Schulte führt gegen Löwy im Hinblick auf jüdische Intellektuelle, die auch Löwy untersuchte, an, dass „es sich bei deren Bekenntnissen zu einem Messianismus ohne Gott um mehr als eine beliebige Wahlverwandtschaft, nämlich um ihre Berufung auf einen signifikanten Bestandteil der jüdischen Tradition und somit zumindest implizit, um ihre Selbstidentifizierung als Juden handelt."[250] Schulte will also keine anonyme Struktur erkennen, sondern nimmt die Denker und ihre Aussagen ernst und stellt sie in den Kontext von Zugehörigkeitsdiskursen. Eine Idee, der sich auch diese Arbeit verpflichtet fühlt, denn in der Literatur wird mit den Erkenntnissen Löwys und Weisbergers selten kritisch umgegangen. Der einseitige Bezug auf Scholem könnte die Unkenntnis jüdischer Traditionen und dem Diskurs zu der Zeit, in der Scholem seinen

---

245 Scholem, Gershom,: Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum. In: Über einige Grundbegriffe des Judentums. Frankfurt am Main 1970. S. 121 – 167.

246 Weisberger, Adam: Gustav Landauers mystischer Messianismus. In: *Aschkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden*, Jg. 5, Heft 2 (1995). S. 425 – 439. Weisberger will mit seinem Ansatz eine Landauers Werk unterlegte Tiefenstruktur offenbaren, darüber hinaus verwies er auf den Seiten 430 – 431 auf die schon damals kontrovers diskutierte Frage nach dem Stellenwert jüdischer Tradition in Landauers Leben und Werk. Kauffeldt, Zur jüdischen Tradition im romantisch-anarchistischen Denken Erich Mühsams und Gustav Landauers, S. 191. Wolf, Einleitung, S. 37 – 38; Siegbert Wolf bezieht sich dabei nicht direkt auf Scholem, sondern wählt den Umweg über Weisberger.

247 Löwy, Michael: Redemption and Utopia: Jewish Libertarian Thought in Central Europe: A Study in Elective Affinity. London 2017. S. 15 – 26.

248 Beispielsweise hier: Löwy, Der romantische Messianismus Gustav Landauers; Löwy publiziert allerdings ähnliche Artikel in unterschiedlichen Sprachen, sodass auf diesen hier exemplarisch verwiesen sei.

249 Siehe Forschungsstand in der Einleitung dieser Arbeit.

250 Schulte, Christoph: Messias und Identität. Zum Messianismus im Werk einiger deutsch-jüdischer Denker. In: Messianismus zwischen Mythos und Macht: Jüdisches Denken in der europäischen Geistesgeschichte. Hrsg. von Eveline Goodman-Thau u. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik. Berlin 1994. S. 197 – 209, hier S. 199.

Aufsatz schrieb, vermuten lassen. So weist Walter Homolka in einem Aufsatz zur Messiasvorstellung im neuzeitlichen Judentum darauf hin, dass einerseits diese Vorstellungen von Messianismus beispielsweise nicht vereinbar sind mit den Überlegungen eines Maimonides, sondern eher zeitgenössische Vorstellungen seien. Zur Unterscheidung von *restaurativem* und *utopischem* Messianismus verweist er auf Shemaryahu Talmon, der in diesem Zusammenhang von Schalom Ben-Chorin zitiert wurde. Dabei stehen sich diese beiden Messianismen gegenüber und Scholem hat sie als Elemente in seine Theorie geholt, doch wird hier eine größere Debatte und Tiefe sichtbar, die in der Landauerforschung nicht reflektiert wird.[251]

Blickt man nun auf den Ansatz von Adam Weisberger, so hat Elke Dubbels schlüssig kritisiert, dass dessen Operation mit einem Idealtyp, wie ihn Scholem entwarf, zu unspezifisch sei, um Landauers Werk einen strukturellen jüdischen Messianismus zu attestieren.[252] Dubbels selbst beschäftigte sich mit ähnlichen Denkern wie Löwy, untersuchte allerdings die Figuren des Messianischen bei diesen Persönlichkeiten. So begreift sie Landauers Messianismusverständnis wie auch sein Judentum als Symbol. Landauer solle dabei in der „Tradition des goethezeitlichen Symbolverständnisses“ stehen, was bedeute, dass er „an der unhintergehbaren Differenz zwischen dem Symbol, der konstruktiven ‚Bildersprache‘, und dem Symbolisierten fest[halte].“[253] Zusammenfassend bringt sie ihre Interpretation auf den Punkt, wenn sie schreibt:

> Der Messianismus drückt für Landauer die Hoffnung auf die Einheit der Menschheit aus, in der nationale Grenzen und einfache nationale Identitäten überschritten werden, ohne dass die Pluralität der Nationen aufgegeben würde. Die messianische Aufgabe, einfache nationale Identitäten zu dekonstruieren und die Nationen im Reichen einer „werdenden Menschheit“ in vielfältige Beziehungen zu bringen, fällt bei Landauer dem Diaspora-Judentum zu, so dass es für ihn „ein und dasselbe ist: auf den Messias in Verbannung zu harren und der Messias der Völker zu sein.“[254]

Die Frage, inwieweit Landauers Werk ein messianischer Zug unterlag, ist bislang nicht abschließend geklärt. Einig ist sich die Forschung darüber, dass sich messianische Vorstellungen und Symbole bei Landauer finden lassen. Er selbst nutzte den Begriff und die Figur des Messias selbst wie in seinen *Ketzergedanken*, aber auch in

251 Homolka, Walter: Vom Niedergang eines zentralen Deutemusters – Die Messiasvorstellung im neuzeitlichen Judentum. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 68, Nr. 1 (2016). S. 31 – 39, hier S. 32 – 34.

252 Dubbels, Figuren des Messianischen, S. 274.

253 Dubbels, Figuren des Messianischen, S. 361.

254 Dubbels, Figuren des Messianischen, S. 361; dabei zitiert sie selbst im letzten Satz Landauer, Sind das Ketzergedanken?, S. 366.

anderen Texten. Die entscheidende Frage bleibt, inwieweit ein möglicher Messianismus Relevanz für seine politischen Vorstellungen gewann oder ob dies überhaupt Relevanz besitzt, abseits historischer, also geschichtswissenschaftlicher Rekonstruktion.[255] Festgestellt werden kann, dass Landauer über diesen Diskurs der Wissenschaft als Jude und zwar trotz seines Atheismus, seines Austretens aus der jüdischen Gemeinde, seiner Religionsfeindlichkeit und seines unkoscheren Lebensstils als Jude verortet und gesehen werden kann. Dabei wäre, darauf hat Christoph Schulte hingewiesen, dies nicht unbedingt nötig, so wie die vorliegende Arbeit Landauer ebenfalls ohne die Konstruktion eines strukturellen oder wie auch immer gearteten Messianismus in der deutsch-jüdischen Geschichte und im jüdisch-deutschen Zugehörigkeitsdiskurs des Kaiserreiches verortet werden kann. Dabei zeigte sich, dass er in seiner Eigenart fasst klassisch in seine Zeit hineinpasste und in die vielfältigen Debatten und Diskurse um Zugehörigkeit deutscher Jüdinnen: Juden bzw. jüdischer Deutsche oder wie Landauer bevorzugte: Deutsche Juden – gleichberechtigt, ohne Abhängigkeitsverhältnis.

255 Messianismus als Teil jüdischer Religion und Tradition brachte eine unüberschaubare Zahl wissenschaftlicher Publikationen hervor, einige Beispiele seien hier aufgeführt: Voigts, Manfred: Jüdischer Messianismus und Geschichte: ein Grundriss. Berlin 1994; Goodman-Thau, Eveline (Hrsg.): Messianismus zwischen Mythos und Macht: jüdisches Denken in der europäischen Geistesgeschichte. Berlin 1994; Kohler, George Y. (Hrsg.): Der jüdische Messianismus im Zeitalter der Emanzipation: Reinterpretationen zwischen davidischem Königtum und endzeitlichem Sozialismus. Mar'ot. – Berlin 2014; Schwartz, Dov: Messianism in Medieval Jewish Thought. Emunot: Jewish Philosophy and Kabbalah. Boston 2017; Karl Erich Grözinger publizierte eine fünfbändige Darstellung jüdischen Denkens, darin lässt sich die Präsenz messianischer Vorstellungen gut nachvollziehen, siehe dazu bspw.: Grözinger, Karl Erich: Von der Religionskritik der Renaissance zu Orthodoxie und Reform im 19. Jahrhundert. Frankfurt am Main 2009; Grözinger, Karl Erich: Zionismus und Schoah. Frankfurt am Main 2015; Grözinger, Karl Erich: Meinungen und Richtungen im 20. und 21. Jahrhundert. Frankfurt am Main 2019.

Schluss

Lerne zur Sache denken, und zugleich denken, daß Du als Jude denkst![1]

Gustav Landauer war kein streng systematischer Denker, er entfaltete sein Werk in punktuellen Beiträgen zu aktuellen Debatten seiner Zeit. Er dachte nach, er dachte mit und er dachte weiter. So veränderten sich auch seine Standpunkte im Laufe der Zeit. Landauers Jüdischsein war für ihn dabei allerdings stets Gegenstand der Auseinandersetzung. Insbesondere nachdem er begann explizit über Jüdinnen:Juden, jüdische Geschichte und Motive öffentlich zu schreiben, wurde er immer mehr von anderen jüdischen Intellektuellen und Denker:innen wahrgenommen.

Landauer wuchs in einem jüdisch geprägten Umfeld auf und politisierte sich während seines Studiums. In Kapitel eins wurde deutlich, wie sich Landauer von Beginn an in einem Spannungsfeld aus Zugehörigkeiten bewegte. Sein Hin- und Hergerissensein zwischen sozialistischem Universalismus und seinem Jüdischsein bzw. dem Zum-Juden-gemacht-werden, verdeutlicht typische Konflikte junger Jüdinnen:Juden in der damaligen Gesellschaft und ihrer Familien. In den ersten dreißig Jahren seines Lebens zeigt sich bei Landauer eine Suchbewegung nach einem sinnvollen Leben und einem Platz in der Gesellschaft. Sein Schriftstellertum und sein politisches Engagement verbanden sich in der *Neuen Freien Volksbühne* sowie in seinem engen Kontakt zur künstlerischen Avantgarde der *Friedrichshagener.* Dabei wurde sein Selbstverständnis als Jude in den Hintergrund gedrängt, da er sich dem sozialistischen Universalismus verschrieb. Allerdings bewahrte ihn die Idee der Gleichheit der sozialistischen Bewegung nicht vor antisemitischen Zuschreibungen durch die Gesellschaft und seine politischen Genoss:innen. Seine Suche nach Zugehörigkeit drückte sich sowohl in seiner Novelle *Arnold Himmelheber* als auch in *Der Todesprediger* aus, wobei er im Ersteren jüdische Lebensverhältnisse darstellte und im *Todesprediger* einen zum Sozialismus Bekehrten. Beide Texte sind nicht frei von Stereotypen und spiegeln damit auch die Ambivalenz in Landauers Denken und die Spannungen der Zeit wider. Landauer bewegte sich intellektuell hin zu sozialistisch-anarchistischen Ideen, die sein Jüdischsein im Kontext seines Zugehörigkeitsgefühls eher zurückdrängten. Doch sein Zugehörigkeitsgefühl zum Sozialismus erodierte zur Jahrhundertwende zunehmend.

Zwischen 1900 und 1906 reflektierte Landauer seine Grundüberzeugungen und schuf sich mit Hilfe von Sprachkritik und Mystik ein neues Fundament seines Denkens. Das Individuum und dessen Verhältnis zur Gemeinschaft rückte ins Zentrum von Landauers Überlegungen. Seine veränderten Vorstellungen des Zu-

1 Gustav Landauer an Martin Buber, Weihnachten 1915, in: Buber, Lebensgang, Bd. 2: S. 116.

https://doi.org/10.1515/9783111577661-009

sammenhangs zwischen Vergangenheit und Gegenwart ermöglichten ihm seine Sozialismuskonzeption so zu ändern, dass es keine Vorbereitung zur Etablierung eines sozialistischen Gemeinwesens bräuchte. Außerdem konnte Landauer durch seine Idee von Zeit sein Identitätskonzept flexibilisieren und für Traditionen und Vorstellungen aus der Vergangenheit öffnen. Seine Vorstellung von Identität erlaubte einem Individuum vielfältige Facetten zu entfalten.

Gleichzeitig wurde evident, wie sehr Landauer in den Jahren bis 1906 die innerjüdischen Debatten, vor allem im Kontext der sogenannten *jüdischen Renaissance* verfolgte und sich selbst dazu in Beziehung setzte. Seine neue Liebe zu Hedwig Lachmann und seine Freundschaft mit Martin Buber mögen diese Entwicklung unterstützt und verstärkt haben, doch zeigten die Quellen, dass diese nicht die Auslöser für diese Entwicklung waren.

Drei Jahre nach dem Freitod von Walter Calé erschienen 1907 die übriggebliebenen Werke des unbekannten Dichters und Schriftstellers Walter Calé im *Fischer Verlag*. Fritz Mauthner verfasste ein Vorwort und dürfte damit auch zu Landauers Interesse an seiner Person beigetragen haben. Anlässlich des Erscheinens der *Nachgelassenen Schriften* publizierte Landauer in *Das Blaubuch. Wochenschrift für öffentliches Leben, Literatur und Kunst* im Januar 1907 einen Beitrag über Walter Calé. Darin sah er ihn als einen Vertreter der Décadence – für Landauer „die vollendete Hoffnungslosigkeit“.[2] Die Décadence verstand er als Ausdruck einer in Erstarrung verfallenen Kultur.

> Sie hat keine Natur, keine Gärung, kein Wachstum, nichts von unausschöpfbarem, dunklen Untergrund, kein Ziel, keine Volksgemeinschaft, kein Glück, keine Liebe, keine Jugend. Der Egoismus tritt in der Form geistreicher Selbstanalyse auf, der es überaus wohl im Abstrakten ist, und ebenso wie das eigene Selbst werden die Lieblinge, die die großen Vorbilder untersucht, in ihre Bestandteile zerlegt und zerpflückt.[3]

Diese Form der Kultur erinnert stark an das, was für Landauer am Anfang eines neuen Mythos steht, also an den Niedergang einer Kultur und den aufziehenden Beginn einer neuen. Gleichzeitig begann er mit einer Charakterisierung der Jugend, wenn er auf die *geistreiche Selbstanalyse* verwies. Er zielte damit besonders auf junge Jüdinnen:Juden, ein Milieu, das er kannte. Er skizzierte hier die Umrisse einer Generation von Jüdinnen:Juden, die aus *assimilierten* Elternhäusern stammten und oftmals auf der Suche nach ihrer jüdischen Zugehörigkeit waren oder damit ha-

2 Landauer, Gustav: Walter Calé. In: Literatur. Ausgewählte Schriften. Bd. 6.1. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2013. S. 226–231, hier S. 226.
3 Landauer, Walter Calé, S. 227.

derten Landauers Beschreibung dieses Milieus ist auch auf ihn zu beziehen, er schrieb über diese Gruppe:

> Ihrer Familie sind sie entwachsen, es gibt kein soziales Gefüge, dem sie angehören, keinen Glauben, der mächtig und wonnevoll über ihnen zusammenschlägt, kein Volk, dem sie sich als Glieder, als Führer fühlen, kein Ziel und keine Zukunft, wonach es sie treibt. Es gibt keinerlei „es" für sie, nichts Zusammengeballtes, Massenhaftes, was draußen eine Schönheit und innen eine Glut wäre, es gibt nur ihr Ich für sie, ihr feines, delikates, trostloses ich.[4]

Die Kämpfe und Widersprüche dieser Generation und die Gedanken Walter Calés waren Landauer nicht fremd. Sein Sozialismus näherte sich dem Bedürfnis dieser Generation, als er für eine neue Gemeinschaft, ein neues Volk und damit zusammenhängend ein neues Zusammengehörigkeitsgefühl kämpfte. Die junge Generation begriff Landauer als Typus und in Bezug auf Walter Calé schrieb er: „Unter den traurigen Jungen, als deren Typus ich ihn anspreche, ist Walter Calé der größte, unter ihnen ist er ein Großer."[5] Obwohl Landauer nicht ausdrücklich über etwas Jüdisches im Werk Calés schrieb, charakterisiert er doch an seinem Beispiel eine junge Generation von Jüdinnen:Juden, da sie – das haben die Zitate deutlich gemacht – am stärksten von diesem Gefühl der Hoffnungslosigkeit und der Suche nach Zugehörigkeit erfüllt waren. Dies zeichnete für Landauer auch das Werk Calés aus. Die Zerrissenheit dieser Generation wurde beispielsweise im deutschen Nationalismus sichtbar: Die Elterngeneration säkularisierte sich und nahm von Religion und religiöser Praxis Abstand, sie erzogen die eigenen Kinder liberal und nicht religiös. In der christlichen Mehrheitsgesellschaft allerdings wurden sie als Jüdinnen:Juden aus der *Volksgemeinschaft* der Deutschen ausgeschlossen, obwohl sie sich deutsch fühlten und zur jüdischen Religion wenig Bezug hatten. Dieses Dilemma stürzte viele in die von Landauer am Beispiel Walter Calés beschriebene Problematik der Sinnsuche dieser Generation.

Landauer ist hier nicht auszunehmen. Seine Suche lässt sich rückblickend in seinem Versuch erkennen, sich eine jüdische Tradition wieder anzueignen und anhand seiner Idee von Revolution und der Schaffung eines *neuen Volks* wieder Zugehörigkeit und Gemeinschaft zu schaffen, für alle, die auf der Suche danach waren. Aus der Erfahrung des Ausschlusses leitete Landauer für sein *neues* Volk den Anspruch ab, offen zu sein für alle, die anders leben, die eine andere, eine sozialistische Gesellschaft erschaffen wollten.

Dazu nutzte Landauer Vorstellungen wie die des Jubeljahres aus Leviticus oder das Motiv des Bundes sowie eine prophetische Sprache. Die von ihm parallel rezi-

---

4 Landauer, Walter Calé, S. 227.
5 Landauer, Walter Calé, S. 230.

pierten Bücher *Die Legende des Baal-Schem* und *Die Geschichten des Rabbi Nachman* eröffneten Landauer ein neues Bild jüdischer Kultur. Er sah in den Geschichten einen Mythos, den er für das Schaffen eines *neuen Volkes* benötigte. Die Beschäftigung mit Bubers chassidischen Geschichten und die Auseinandersetzung mit jüdischen Erfahrungen markierte keinen Bruch, sondern eine Neubestimmung seines Verständnisses von Judentum. Landauer thematisierte schon in den Jahren zuvor *Jüdisches* in seinen Briefen und Kritiken. Es erscheint so, als ob die chassidischen Geschichten Bubers es Landauer ermöglichten, seinen Begriff von Volk auf das *Judentum* anzuwenden. Insbesondere in seiner Rezension zu Bubers *Baal-Schem* wurde deutlich, dass er unter Judentum nun ebenfalls Volk verstand, wahrscheinlich in Weiterentwicklung seiner Ideen aus. Insbesondere die Vermittlung von Mythos, wie sie Buber vornahm, stieß bei Landauer auf offene Ohren. Es zeigt sich hier eine Öffnung, allerdings nicht hin zum Judentum an sich, sondern zu einer als jüdisch verstandenen Überlieferung bzw. Tradition, die es letztlich ermöglichte, ein größeres Zielpublikum anzusprechen und den Quellenbestand von Mythen, Metaphern und Bildern bzw. Symbolen, zu vergrößern. Landauer entdeckte also in jüdischen Mythen und Traditionen, was er selbst *Geist* oder Mythos nannte. Konzepte, die er zur Bildung seiner neuen Gemeinschaft seines neuen Volkes brauchte. Lediglich insofern kann von einer Hinwendung zum Judentum gesprochen werden, als dass er im Fundus jüdischer Literatur und Geschichte nach Elementen und Erscheinungsformen seines *Geistes* suchte und diese auch fand. Landauers *symbolischer Anarchismus* nutzte zwar jüdische Bilder, Motive und Mythen, doch blieben diese symbolisch wie sein Anarchismus, der sich in dieser Zeit nicht zu einem *jüdischen Anarchismus* entwickelte.

Gustav Landauer war zwischen 1911 und 1913 Teil unterschiedlicher Zugehörigkeitsdebatten. Im Zuge dieser Diskussionen entwickelte sich sein Selbstverständnis als Jude weiter und Landauer bezog im Hinblick auf das Judentum sehr deutlich Stellung. Während er seine Grundposition schon im *Aufruf zum Sozialismus* durchscheinen ließ, wurde durch seine Auseinandersetzung mit Martin Bubers *Drei Reden über das Judentum* deutlich, wie wichtig Landauer der jüdische Teil seiner Selbstwahrnehmung wurde. Er brachte sich produktiv in den kulturzionistischen Diskurs der Prager Zionisten ein und wurde von diesen rezipiert. Selbst Landauers Versuch seine Idee von Sozialismus mit dem *Judentum*, das er symbolisch wie das *Christentum* des Mittelalters deutete, zu verbinden, verweist auf das Bedürfnis nach Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe. Mit seiner kritischen Begleitung von Bubers *Reden* und weiterer Texte, wurde er Teil der Debatten um die jüdische Erneuerung.

Das *Judentum* war für Landauer nun nicht mehr nur „innere Eigenschaft", sondern Träger des Sozialismus.[6] Judentum bezeichnete für ihn allerdings zweierlei: Die Religion und dessen Anhänger sowie die *als-ob-Nation* bzw. das *neue Volk:* Träger von Landauers Idee des *Geistes.* Somit werden vorher schwer begreifliche Sätze aus Landauers *Judentum und Sozialismus* verständlicher. Darin schrieb er – nachdem er die „Einrichtungen des *Geistes*"[7] etwas *Jüdisches* nannte: „Und hier kommt die Paradoxie: Juden contra ‚Juden'. Was ich hier echt jüdisch nenne, ist etwas, was sich notwendig gegen sehr viele wendet, die Juden sind. Und wir haben uns als Sozialisten und als Juden gegen jene Schmarotzer zu wenden, deren Tätigkeit – mag sie noch so anstrengend sein – unproduktiv ist."[8] Zuvor sprach Landauer ganz ähnlich davon, „dass es ein Judentum contra ‚Judentum' gibt."[9] Landauer unterschied ganz offenbar zwischen den Anhängern der Religion Judentum und dem *Judentum* als Streben nach Einheit und Gerechtigkeit. Dieses Streben verband die Menschen von Landauers neuer Nation bzw. *neuem Volk*, das er sowohl jüdisch als auch *Judentum* nannte. Gleichwohl entlässt ihn das nicht aus der Verantwortung antisemitische Vorurteile bedient zu haben, indem er die Arbeit von Juden als unproduktiv verstand und sie als Schmarotzer bezeichnete.

Da auch Landauer von Antisemitismus betroffen war, setzte er 1913 mit einer ganzen Nummer des *Sozialist* und seinem Text *Kiew* ein klares Zeichen im anarchistisch-sozialistischen Kontext, als er sich für den zu Unrecht beschuldigten Menachem Mendel Beilis einsetzte. Wie weit sein Einsatz ging, zeigt auch der Brief an Heinrich Dehmel vom 16. Oktober 1913. Dieser hatte Landauer einen Bericht über den *Freideutschen Jugendtag* im Oktober 1913 auf dem Hohen Meißner zur Verbreitung zugesandt. Obwohl Landauer der Jugendbewegung positiv gegenüberstand, konnte er den Bericht „so, wie er vorliegt, mit [s]einem Namen nicht decken."[10] Hauptgrund war die Beteiligung von antisemitischen Gruppen.

> Zweitens könnt ihr meinetwegen zwanzigerlei Parteien zur gemeinsamen Arbeit zusammenbringen wollen; Eine aber darf für mich natürlich nicht darunter sein; der Antisemit, der ganz etwas anderes vorstellt, als jede der andern Richtungen, da er einen bestimmten Volks- und Menschheitsteil, zu dem ich zudem noch gehöre, auf Grund einer unausrottbaren Qualität, des Judentums, verfemt. Die andern bekämpfen Meinungen, Absichten, Tendenzen, geben aber alle die Möglichkeit zu, daß, wer Mensch ist, von ihnen überzeugt werden kann; selbst für den Sozialdemokraten ist der Angehörige privilegierter Klassen als Individuum noch zu gewinnen.

---

6 Landauer, Die Legende des Baalschem, S. 345.
7 Landauer, Judentum und Sozialismus, S. 348.
8 Landauer, Judentum und Sozialismus, S. 349.
9 Landauer, Judentum und Sozialismus, S. 348.
10 Gustav Landauer an Heinrich Dehmel, 16.10.1913, in: Buber, Lebensgang, Bd. 1: S. 448.

> Für den Anti‚semiten' ist zwar nicht der Phönikier, Syrer usw., wohl aber der Jude auf Grund seiner Natur ein Schädling.[11]

Landauer zog hier eine deutliche Grenze zwischen Antisemiten und anderen Gruppen, denn sein Judesein wurde von Antisemiten als „unausrottbare Qualität" begriffen und er deshalb als Individuum und als Mensch abgelehnt.[12] In den großen Bereich legitimer Agitation schloss Landauer sogar seine Erzfeinde, die Sozialdemokraten, ein – nur die Antisemiten stünden auf Grund ihrer Ideologie außerhalb dieses Diskurses. Landauer lehnte die Verbreitung des Berichtes ab, ihm ihm ging es um deutliche Abgrenzung. „‘Zionist' kann man sein, damit ist nichts gegen die Natur des andern, nur etwas für die eigene gesagt; Antisemit, das geht nicht unter Menschen."[13] Landauers Positionierung gegen die Antisemiten dominiert den Brief an Dehmel, dennoch bittet Landauer um einen ausführlichen Bericht von Dehmel über die Bestrebungen der Jugendverbände.

Insgesamt wird erkennbar, dass sich Landauers Selbstbewusstsein als Jude nicht nur in deutlichen öffentlichen Bekenntnissen niederschlug, sondern es auch in sein politisches und gesellschaftliches Denken vordrang. Darüber hinaus veranlasste es ihn, die Gefährlichkeit des Antisemitismus zu benennen.

Während des Ersten Weltkriegs und der sich anschließenden Revolution gingen Landauers öffentliche politische Äußerungen deutlich zurück. Vor allem aufgrund der Zensur. Anders als viele seiner Freunde und Bekannten stellte er sich von Beginn an gegen den Krieg, versuchte sich sogar im Engagement in der Antikriegsbewegung. Gleichzeitig widmete er sich dem Theater und der Literatur, fand dort nicht nur Halt, sondern in Goethe, Strindberg und anderen seine eigenen Überzeugungen wieder. Seine Beschäftigungen mit jüdischen Figuren, Darstellungen von Jüdinnen:Juden und seinem eigenen Engagement im jüdischen Zugehörigkeitsdiskurs setzte Landauer auch in Kriegszeiten fort, indem er sich auch im kulturzionistischen Diskurs einbrachte. Es scheint so, als näherte er sich sogar einem kulturellen Zionismus an, nimmt man seine Worte an den *Jüdischen Nationalfond* ernst. Da Landauer die Strategie verfolgte, sich argumentativ auf die Position des Publikums einzulassen und diese mit seinen eigenen Argumenten und Vorstellungen zu verbinden, muss dieses Bekenntnis mit Vorsicht zur Kentnnis genommen werden. Dennoch blieb Landauer im Krieg ein aktiver Kritiker seiner Zeit und der Verhältnisse, in denen er lebte, mitsamt den damaligen antisemitischen Stimmungen und dem Diskurs um die Zugehörigkeit von Jüdinnen:Juden zu Deutsch-

---

11 Gustav Landauer an Heinrich Dehmel, 16.10.1913, in: Buber, Lebensgang, Bd. 1: S. 448.
12 Gustav Landauer an Heinrich Dehmel, 16.10.1913, in: Buber, Lebensgang, Bd. 1: S. 448.
13 Gustav Landauer an Heinrich Dehmel, 16.10.1913, in: Buber, Lebensgang, Bd. 1: S. 448.

land. Um seine politischen Ideen umzusetzen und ein freieres Land zu ermöglichen, engagierte sich Landauer auf Bitten Kurt Eisners in der bayerischen Räterevolution. Die Niederschlagung der Revolution führte schließlich auch zu Landauers brutaler Ermordung. Am Ende starb er für seinen Einsatz in der Revolution, ermordet von Menschen, von denen er hoffte, sie lebten einmal in freieren Umständen als er.

Im Verlauf dieser Arbeit konnte ein dominantes Forschungstopos widerlegt werden. Gustav Landauer wandte sich *dem Judentum* bzw. dem, was in dieser Arbeit als Zugehörigkeitsdiskurs verstanden wird, nicht erst mit Martin Bubers chassidischen Geschichten, also ab 1908 oder – wie Norbert Altenhofer fälschlicherweise noch notierte – 1910 zu.[14] Sondern die Frage nach Zugehörigkeit und einem jüdischen Selbstverständnis begleitete Landauer seit seiner Kindheit und Jugend. Dazu muss an dieser Stelle auf jedes einzelne Kapitel der vorliegenden Arbeit verwiesen werden, denn dort konnte zum ersten Mal anhand der vorliegenden Forschungsliteratur und eigener Forschungen das Panorama der Beschäftigung Gustav Landauers mit diesem Thema aufgespannt werden. In der Landauerforschung wurden in den letzten Jahren bereits wichtige Erkenntnisse zusammengetragen werden, doch erst jetzt ist es möglich Landauer im Kontext der jüdisch deutschen Kulturgeschichte richtig zu verorten. In diesem Sinne schließt diese Arbeit an Norbert Altenhofers Forschungen an, denn sie konnte zeigen, dass Buber als Katalysator für Landauers Beschäftigung mit seinem Jüdischsein wirkte. Es ist evident, dass sich Landauer nach seiner Begegnung mit und durch die Arbeiten von Martin Buber intensiver mit der Frage nach Zugehörigkeit und seiner eigenen jüdischen Identität auseinandersetzte. Dazu trug bei, dass Landauer in Bubers Schriften ein revolutionäres Subjekt fand, ein anschlussfähiges Konzept, das Landauer mit seiner Idee von *Geist* und *neuem Volk* verbinden konnte. Er sah in der jüdischen Renaissancebewegung und Bubers Verständnis von Judentum die Möglichkeit Anhänger:innen für seinen Sozialismus zu gewinnen und die Chance einer intellektuellen Weiterentwicklung seiner Ideen. Landauers Verhältnis zur zionistischen Bewegung muss allerdings neu bewertet werden. Das Bild ist zwar weiterhin fragmentarisch, doch konnte die vorliegende Arbeit diesem Bild einige Puzzlesteine hinzufügen: Von Landauers Besuchen zu Beginn des 20. Jahrhunderts bei zionistischen Veranstaltungen über seine Beiträge bei den Prager Kulturzionisten bis hin zu seinem nun erstmals ausgewerteten Briefwechsel mit dem *Jüdischen Nationalfond* während des Ersten Weltkriegs.

14 Nicht unwidersprochen soll auch die Aussage in Witte, Zwischen Haskala und Chassidut, S. 34 bleiben, in der behauptet wird, dass es in Landauers „Denken wesentliche Elemente [gäbe], die aus einem sich seiner selbst nicht bewußten Judentum stammen." Zwar ist dieser Satz gegen Altenhofer, Tradition als Revolution gerichtet, aber falsch, wie diese Arbeit gezeigt hat.

Mit seinen Schriften und Überlegungen war Landauer direkt an Martin Bubers Projekt einer *jüdischen Renaissance* beteiligt. Zwar unterschied sich im Einzelnen die mit der *Renaissance* verbundene Definition dessen, was jüdisch sei, doch erhielten sowohl Buber als auch Landauer vom jeweils anderen immer wieder Resonanz. Mit seinem Engagement und seinen Überlegungen zur jüdischen Identität und zur Zugehörigkeitsdebatte prägte Landauer ebenfalls das Projekt einer säkularen jüdischen Moderne wie es Shulamit Volkov und Michael Brenner ausmachen. Insofern ließe sich Landauers Leben auch als Dissimilationsprozess beschreiben, also eine Wiederaneignung von als jüdisch verstandenen Traditionen und Ideen, eine Tendenz vor allem unter verbürgerlichten gebildeten Jüdinnen:Juden.[15] Unabhängig von zugeschriebenen Begrifflichkeiten ist bei Landauer eine Wiederaneignung nicht zu übersehen, doch stand diese immer im Zeichen von Landauers Projekt eines *neuen Volkes*, das den Sozialismus, also eine gerechte(re) anarchistisch verfasste Gesellschaft schaffen sollte. Dieses *neue Volk* bestünde aus allen Menschen, die sich diesem Projekt anschlössen und im Hier und Jetzt begännen sozialistisch zu leben. Das bedeutete für Landauer vor allem, sich solidarisch und gemeinschaftlich zueinander zu verhalten. Im *Judentum*, wie Landauer es verstand, fand er viele Anlagen, die es Jüdinnen:Juden erleichtern sollten, sich seinem Projekt des Sozialismus zu verschreiben. Diese anschlussfähigen Traditionen und Ideen zog Landauer vor allem aus der Lektüre von Martin Bubers Texten. Er verstand die *jüdische Renaissance* als Möglichkeit seinen Sozialismus zu verwirklichen. Unter observanten Jüdinnen:Juden fand er damit allerdings keine Anhänger:innen.

Eingedenk der Ergebnisse dieser Arbeit und Landauers hier dargestellter Entwicklung, lässt sich sagen, dass die Frage nach Zugehörigkeit und spezifischen Ausdrucksformen für jüdisches Leben Zeit seines Lebens eine Rolle für ihn spielte. Seine eigene jüdische Identität war immer wieder Fixpunkt und Anlass zur Reflexion. Ebenso deutlich wurde, dass sich Landauer in den von Andreas Kilcher ausgemachten Spannungsfeldern zwischen Universalität und Partikularität, zwischen Tradition und Säkularisation sowie zwischen Diaspora und Zionismus bewegte. Er oszillierte zwischen diesen Polen hin und her, rezipierte alle möglichen Denker:innen, besonders aber die deutschsprachige politische Romantik, klassische Autoren und Anarchisten. Landauers Denken und Theoretisieren kreiste stets um die Frage nach dem guten Leben, doch hatte er jüdische Lebensrealitäten ebenfalls immer wieder als Reflexions- und Interpretationsgegenstand. Diese Beschäftigung fand stets im jeweiligen Kontext von Landauers Lebenssituationen statt, sei es als

15 Volkov, Die Erfindung einer Tradition; Volkov, Jüdische Assimilation und Eigenart im Kaiserreich; Brenner, Jüdische Kultur in der Weimarer Republik; Volkov, Die Dynamik der Dissimilation: Deutsche Juden und die osteuropäischen Einwanderer.

Schüler, Student, Schriftsteller, Philosoph, Publizist, politischer Aktivist, Übersetzer oder Theatermacher. So nimmt es nicht wunder, dass die Frage nach Zugehörigkeit und jüdischer Selbstwahrnehmung unterschiedlich in Erscheinung trat. Im historischen Verlauf ist dann allerdings zu konstatieren, dass sich die öffentliche Auseinandersetzung mit seiner Zugehörigkeit im Laufe der Zeit, besonders nach 1900, intensivierte und 1913 einen Höhepunkt erreichte. Während des Weltkriegs näherte sich Landauer sogar deutlich der kulturzionistischen Bewegung an. Landauer kann deshalb als Beispiel der damaligen Zugehörigkeitssuche von Teilen des deutschen Judentums gelten.

Paul Mendes-Flohr verwies auf die Spannung zwischen jüdischer und weltlicher Kultur, Steven Lowenstein stellte die Aneignung und Entwicklung eines neuen Begriffs von (jüdischer) Gemeinde durch säkularisierte Jüdinnen:Juden in den Vordergrund. Diese spürten eine Verpflichtung zur Solidarität und Verteidigung gegenüber dem Judentum, obwohl sie selbst nicht religiös waren und unterschiedliche Positionen in der Frage nach Art und Weise von Zugehörigkeit bezogen.[16] Es zeigt sich, dass die Forschung die Suchbewegung nach Zugehörigkeit und die Debatte um jüdische Identität der damaligen Zeit unterschiedlich fasst. Was alle jedoch einigt, ist die Ambivalenz und Ambiguität der unterschiedlichen Positionen. Gustav Landauer, wie er in diesem Buch vorgestellt wurde, erweist sich geradezu als idealtypischer Vertreter dieser Entwicklung jüdischer Geschichte und jüdischer Identität.

Ein Aspekt, der Landauer schließlich nicht nur zu einem jüdischen Denker, sondern zu einem jüdischen Intellektuellen machte, war, dass er stets auf eine Wirkung bedacht war.

Sei es mit seinen schriftlichen Interventionen im Rahmen seines sozialistischen Engagements wie für Albert Ziethen oder für Ernst Joël, oder mit seinen Flugschriften gegen den Krieg. Seine Beteiligung an den intellektuellen Auseinandersetzungen hatte stets das Ziel verfolgt nicht nur das Denken zu verändern, sondern auch das Handeln. Davon zeugt sein Einsatz für das jüdische Volksheim ebenso wie sein Text *Sind das Ketzergedanken*, mit dem er versuchte die deutschsprachigen Kulturzionist:innen vor den Gefahren eines Nationalismus zu warnen, der insbesondere im Hinblick auf die Besiedlung Palästinas negative Auswirkungen auf die arabische Bevölkerung gehabt hätte (bzw. hatte). Landauer war sich der praktischen Konsequenzen des Denkens und Sprechens bewusst und versuchte daher in diesem Bereich Einfluss zu nehmen. Deshalb analysierte er die Revolution als So-

16 Mendes-Flohr, Jüdische Identität, S. 64; Lowenstein, Ideologie und Identität, S. 278–280; Gotzmann, Zwischen Nation und Religion: Die deutschen Juden auf der Suche nach einer bürgerlichen Konfessionalität, S. 241.

zialpsychologie und zeigte auf, wie das Konstrukt Staat als psychologisches Verhältnis zwischen den Menschen begriffen werden kann. Damit machte er nicht nur auf das Potenzial der Veränderung im sozialen und politischen Bereich aufmerksam, sondern versuchte sich auch selbst darin. So begann er sein Engagement in der sozialistischen Bewegung, brachte sich in die Neue Freie Volksbühne ein, baute den *Sozialistischen Bund* auf, engagierte sich in Antikriegsvereinen und beteiligte sich schließlich an der Münchner Räterepublik.

Die Erkenntnisse dieser Arbeit stellen die Landauerforschung nun auf eine solidere Basis, wenn es darum geht, über Landauer als jüdischen Intellektuellen oder sein *Judentum* zu sprechen.

Diese Dissertation versteht sich als Teil einer Diskussion und möchte daher einen Beitrag zu dieser Debatte leisten. Ich hoffe darauf, dass diese Debatte nicht endet, sondern bin gespannt auf die Kritik, Gegenbeispiele und vertiefende Forschung zu diesem Thema. Meine Arbeit wird nicht ohne Fehler sein, dennoch ist die Arbeit an diesem Buch abgeschlossen, das Nachdenken über Gustav Landauer als jüdischen Intellektuellen allerdings nicht.

Archiv-, Quellen- und Literaturverzeichnis

Archive

Bundesarchiv, Berlin.
Central Zionist Archive, Jerusalem.
Gustav Landauer Archive, National Library of Israel, Jerusalem.
Gustav Landauer Papers, International Institute of Social History, Amsterdam.
Martin Buber Archive, National Library of Israel, Jerusalem.

Quellen- und Literaturverzeichnis

Abels, Heinz: Identität. Wiesbaden 2017.

Adler, Max: Fritz Mauthner. In: *Ost und West. Illustrierte Monatsschrift für modernes Judentum*, April 1906, 6. Jahrgang, Heft 4. S. 277 – 280.

Ajouri, Philip: Literatur um 1900: Naturalismus, Fin de Siècle, Expressionismus. Berlin 2009.

Albanis, Elisabeth: German-Jewish cultural identity from 1900 to the aftermath of the First World War: a comparative study of Moritz Goldstein, Julius Bab and Ernst Lissauer. Tübingen 2002.

Altenhofer, Norbert: Tradition als Revolution. Gustav Landauers „geworden-werdendes" Judentum. In: Jews and Germans from 1860 to 1933. The Problemativ Symbiosis. Hrsg. von David Bronsen. Heidelberg 1979. S. 173 – 208.

Altenhofer, Norbert: Martin Buber und Gustav Landauer. In: Martin Buber (1878 – 1965): Internationales Symposium zum 20. Todestag. Band 2: Vom Erkennen zum Tun des Gerechten. Hrsg. von Werner Licharz u. Heinz Schmidt. Frankfurt am Main 1991. S. 150 – 177.

Altieri, Riccardo: Eine Antikritik auf Bourdieus Kritik am biographischen Schreiben. In: *WORK IN PROGRESS. WORK ON PROGRESS. Beiträge kritischer Wissenschaft: Doktorand_innen Jahrbuch 2019 der Rosa-Luxemburg-Stiftung.* Hrsg. von Marcus Hawel. Hamburg 2019. S. 41 – 53.

Anderson, Benedict: Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism. London, New York 2006.

Aschheim, Steven E.: Brothers and Strangers: The East European Jew in German and German Jewish Consciousness, 1800 – 1923. Madison 1982.

Aschheim, Steven E.: Nietzsche und die Deutschen: Karriere eines Kults. Stuttgart 1996.

Avineri, Shlomo: Arlosoroff. London 1989.

Bab, Julius: Assimilation. In: *Die Freistatt: alljüdische Revue. Monatsschrift für jüdische Kultur und Politik*, 15. Juni 1913, Heft 3. S. 171 – 176.

Bantman, Constance: The Era of Propaganda by the Deed. In: The Palgrave Handbook of Anarchism. Hrsg. von Carl Levy u. Matthew S. Adams. Cham 2019. S. 371 – 387.

Barkai, Avraham: „Wehr dich!": Der Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens (C.V.) 1893 – 1938. München 2002.

Bauer, Thomas: Die Vereindeutigung der Welt: Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt. Ditzingen 2022.

Bayreuther, Rainer, Meinrad von Engelberg, Sina Rauschenbach u. Isabella von Treskow: Kritik in der Frühen Neuzeit: Intellektuelle avant la lettre. Wiesbaden 2011.

https://doi.org/10.1515/9783111577661-010

Berger, Demian: Ästhetische Moderne im Widerspruch: Studien zur politischen Ästhetik Gustav Landauers und Walter Benjamins im Kontext der Neo-Mystik um 1900. Bielefeld 2019.
Berger, Stefan: Germany. Inventing the Nation. London 2004.
Bergmann, Hugo: Briefe Martin Bubers/Zum 90. Geburtstag. In: *Mitteilungsblatt*, Nr. 6 (9. Februar 1968). S. 3.
Bering, Dietz: Die Intellektuellen: Geschichte eines Schimpfwortes. Stuttgart 1978.
Bering, Dietz: Die Epoche der Intellektuellen 1898 – 2001: Geburt, Begriff, Grabmal. Berlin 2010.
Bianchi, Sarah: Das deutsche Kaleidoskop: Die Dreyfus-Affäre in der wilhelminischen Öffentlichkeit zwischen 1898 und 1899. Frankfurt am Main 2012.
Biemann, Asher D.: The Problem of Tradition and Reform in Jewish Renaissance and Renaissancism. In: *Jewish Social Studies, New Series* 8, Nr. 1 (Autumn 2001). S. 58 – 87.
Blaschke, Olaf: Bürgertum und Bürgerlichkeit im Spannungsfeld des neuen Konfessionalismus von den 1830er bis zu den 1930er Jahren. In: Juden, Bürger, Deutsche: Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800 – 1933. Hrsg. von Andreas Gotzmann, Rainer Liedtke u. Till van Rahden. Tübingen 2001. S. 33 – 66.
Blom, Philipp: Der taumelnde Kontinent: Europa 1900 – 1914. München 2015.
Boschki, Reinhold u. René Buchholz: Hinführung: Jüdische Kulturen und prekäre Identitäten. Oder: Gibt es ein „Wesen des Judentums“? In: Das Judentum kann nicht definiert werden: Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur. Hrsg. von Reinhold Boschki u. René Buchholz. Berlin 2014. S. 9 – 37.
Bourdieu, Pierre: Die biographische Illusion [1986]. In: Theorie der Biographie: Grundlagentexte und Kommentar. Hrsg. von Bernhard Fetz u. Wilhelm Hemecker. Berlin, New York 2011. S. 303 – 310.
Bourel, Dominique: Martin Buber: Was es heißt, ein Mensch zu sein: Biografie. Gütersloh 2017.
Braun, Bernhard: Die Utopie des Geistes: Zur Funktion der Utopie in der politischen Theorie Gustav Landauers. Idstein 1991.
Brechenmacher, Thomas u. Michał Szulc: Neuere deutsch-jüdische Geschichte: Konzepte – Narrative – Methoden. Stuttgart 2017.
Breines, Paul: The Jew as Revolutionary: The Case of Gustav Landauer. In: *Leo Baeck Institute Yearbook* 12, Nr. 1 (Dezember 1966). S. 75 – 84.
Breines, Paul: Review of *A völkisch left?*, von Eugene Lunn. *Reviews in European History* 1, Nr. 1 (Juni 1974). S. 133 – 38.
Brenner, Michael: Jüdische Kultur in der Weimarer Republik. München 2000.
Brenner, Michael: Propheten des Vergangenen: jüdische Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert. München 2006.
Brenner, Michael: Der lange Schatten der Revolution: Juden und Antisemiten in Hitlers München, 1918 – 1923. Berlin 2019.
Brenner, Michael, Stefi Jersch-Wenzel, u. Michael A. Meyer (Hrsg.): Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd. 2: Emanzipation und Akkulturation 1780 – 1871. München 1996.
Brody, Samuel Hayim: Martin Buber’s Theopolitics. Bloomington (Indiana) 2018.
Brubaker, Rogers u. Frederick Cooper: Beyond „Identity“. In: *Theorie and Society*, Nr. 29 (2000). S. 1 – 47.
Brunner, Constantin: Ausgewählte Briefe: 1884 – 1937. Hrsg. von Jürgen Stenzel u. Irene Aue-Ben-David. Göttingen 2012.
Bruns, Karin: „Wir haben mit den Gesetzen der Masse nichts zu thun.“ Organisationsstrukturen und -konzepte in der Neuen Gemeinschaft. In: Kreise, Gruppen, Bünde: Zur Soziologie moderner

Intellektuellenassoziation. Hrsg. von Richard Faber u. Christine Holste. Würzburg 2000. S. 353 – 371.
Buber, Martin: Die Geschichten des Rabbi Nachman. Frankfurt am Main 1906.
Buber, Martin: Die Legende des Baalschem. Frankfurt am Main 1908.
Buber, Martin: Drei Reden über das Judentum. Frankfurt am Main 1916.
Buber, Martin (Hrsg.): Gustav Landauer. Sein Lebensgang in Briefen. Bd. 1. Frankfurt am Main 1929.
Buber, Martin (Hrsg.): Gustav Landauer. Sein Lebensgang in Briefen. Bd. 2. Frankfurt am Main 1929.
Buber, Martin: Ich und Du. Stuttgart 2011.
Buber, Martin: Gustav Landauer. In: Martin Buber Werkausgabe. 2.1 Mythos und Mystik. Frühe religionswissenschaftliche Schriften. Hrsg. von David Groiser. Gütersloh 2013. S. 102 – 107.
Caspari, Volker u. Klaus Lichtblau: Franz Oppenheimer: Ökonom und Soziologe der ersten Stunde. Frankfurt am Main 2014.
Cepl-Kaufmann, Gertrude: Gustav Landauer im Friedrichshagener Jahrzehnt und die Rezeption seines Gemeinschaftsideals nach dem I. Weltkrieg. In: Gustav Landauer im Gespräch: Symposium zum 125. Geburtstag. Hrsg. von Hanna Delf u. Gert Mattenklott. Tübingen 1997. S. 235 – 278.
Cepl-Kaufmann, Gertrude: Anarchismus und Sezessionismus. Denkbilder der Jahrhundertwende. In: Anarchismus und Utopie in der Literatur um 1900: Deutschland, Flandern und die Niederlande. Hrsg. von Jaap Grave, Peter Sprengel u. Hans Vandevoorde. Würzburg 2005. S. 11 – 21.
Cepl-Kaufmann, Gertrude u. Rolf Kauffeldt: „Natureinsamkeit bei brausender Weltstadt“. Der Friedrichshagener Dichterbund und die Neue Gemeinschaft in Berlin. In: Die Lebensreform. Hrsg. von Kai Buchholz, Rita Latocha, Hilke Peckmann u. Klaus Wolbert. Darmstadt 2001. S. 515 – 520.
David, Anthony: Gustav Landauer’s Tragic Theater. In: Gustav Landauer: Anarchist and Jew. Hrsg. von Paul Mendes-Flohr, Anya Mali u. Hanna Delf von Wolzogen. Berlin 2015. S. 92 – 106.
Degen, Hans Jürgen u. Jochen Knoblauch: Anarchismus: Eine Einführung. Stuttgart 2008.
Delf, Hanna: Als Zeichen der Getrenntheit oder Eine Fensterscheibenangelegenheit. Gustav Landauer und Hans Blüher. In: Deutsch-jüdische Geschichte im 19. und 20. Jahrhundert. Hrsg. von Ludger Heid u. Joachim H. Knoll. Stuttgart, Bonn 1992. S. 323 – 335.
Delf, Hanna: „Wie steht es mit dem Sozialist?“ Sozialismus, Deutschtum, Judentum im Briefwechsel Gustav Landauers und Fritz Mauthners. In: Juden und deutsche Arbeiterbewegung bis 1933. Soziale Utopien und religiös-kulturelle Traditionen. Hrsg. von Ludger Heid u. Arnold Paucker. Tübingen 1992. S. 115 – 132.
Delf, Hanna: Einleitung. In: Gustav Landauer-Fritz Mauthner: Briefwechsel 1890 – 1919. Hrsg. von Hanna Delf. München 1994. XIII–XXXIII.
Delf, Hanna (Hrsg.): Gustav Landauer-Fritz Mauthner: Briefwechsel 1890 – 1919. München 1994.
Delf, Hanna (Hrsg.): Gustav Landauer. Dichter, Ketzer, Außenseiter: Essays und Reden zu Literatur, Philosophie, Judentum. Gustav Landauer Werkausgabe. Bd. 3. Berlin 1997.
Delf, Hanna: „In die größte Nähe zu Spinozas Ethik“. Zu Gustav Landauers Spinoza-Lektüre. In: Gustav Landauer im Gespräch. Hrsg. von Hanna Delf u. Gert Mattenklott. Tübingen 1997. S. 69 – 90.
Delf, Hanna (Hrsg.): „Prediger in der Wüste sein…“. In: Gustav Landauer. Dichter, Ketzer, Außenseiter: Essays und Reden zu Literatur, Philosophie, Judentum. Gustav Landauer Werkausgabe. Bd. 3. Berlin 1997. XXIII–LIII.
Delf von Wolzogen, Hanna: „…das wahrhaft erhabene ist die Vernunft“ Zu Gustav Landauers Lesart der Romantik. In: *Bluetenstaub* (1) 2001. S. 157 – 184.
Denz, Rebekka: Bürgerlich, jüdisch, weiblich: Frauen im Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens (1918 – 1938). Berlin 2021.

Denz, Rebekka u. Tilmann Gempp-Friedrich (Hrsg.): Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens: Anwalt zwischen Deutschtum und Judentum. Berlin, Boston 2020.

Der Herausgeber und die Redaktion der Freistatt, Julius Hart: „Zum Programm der Freistatt“. *Die Freistatt: alljüdische Revue. Monatsschrift für jüdische Kultur und Politik.* Heft 1 (April 1913). S. 3 – 5.

Despoix, Philippe: „Toward a German-Jewish Construct: Landauer’s Arnold Himmelheber“. In: Gustav Landauer: Anarchist and Jew. Hrsg. von Paul Mendes-Flohr u. Anya Mali. Berlin 2015. S. 121 – 131.

Donat, Helmut u. Karl Holl (Hrsg.): Die Friedensbewegung: organisierter Pazifismus in Deutschland, Österreich und in der Schweiz. Düsseldorf 1983.

Dubbels, Elke: Figuren des Messianischen in Schriften deutsch-jüdischer Intellektueller 1900 – 1933. Berlin 2011.

Duclert, Vincent: Die Dreyfus-Affäre: Militärwahn, Republikfeindschaft, Judenhaß. Berlin 1994.

Dülffer, Jost: Einleitung: Dispositionen zum Krieg im wilhelminischen Deutschland. In: Bereit zum Krieg: Kriegsmentalität im wilhelminischen Deutschland, 1890 – 1914: Beiträge zur historischen Friedensforschung. Hrsg. von Jost Dülffer u. Karl Holl. Göttingen 1986. S. 9 – 19.

Eickelpasch, Rolf u. Claudia Rademacher: Identität. Bielefeld 2013.

Engelmann, Dieter u. Horst Naumann: Zwischen Spaltung und Vereinigung: Die Unabhängige Sozialdemokratische Partei Deutschlands in den Jahren 1917 – 1922. Berlin 1993.

Erler, Hans: Judentum und Sozialdemokratie: Moses Hess – Karl Marx – Ferdinand Lassalle – Eduard Bernstein. In: Jüdisches Leben und jüdische Kultur in Deutschland: Geschichte, Zerstörung und schwieriger Neubeginn. Hrsg. von Hans Erler u. Ernst Ludwig Ehrlich. Frankfurt am Main 2000. S. 138 – 173.

Eßbach, Wolfgang: Intellektuellensoziologie zwischen Ideengeschichte, Klassenanalyse und Selbstbefragung. In: Intellektuelle in der Bundesrepublik Deutschland: Verschiebungen im politischen Feld der 1960er und 1970er Jahre. Hrsg. von Thomas Kroll u. Tilman Reitz. Göttingen 2013. S. 21 – 40.

Faber, Richard u. Christine Holste: Vorwort. In: Der Potsdamer Forte-Kreis: eine utopische Intellektuellenassoziation zur europäischen Friedenssicherung. Hrsg. von Christine Holste u. Richard Faber. Würzburg 2001. S. 7 – 10.

Fähnders, Walter: Anarchismus und Literatur. Stuttgart, Weimar 1987.

Fähnders, Walter: Avantgarde und Moderne 1890 – 1933. Stuttgart, Weimar 2010.

Feinberg-Jütte, Anat: Siebtes Bild: „Shylock“. In: Bilder der Judenfeindschaft: Antisemitismus – Vorurteile und Mythen. Hrsg. von Julius H. Schoeps u. Joachim Schlör. Augsburg 1999. S. 119 – 126.

Fetz, Bernhard u. Wilhelm Hemecker (Hrsg.): Theorie der Biographie: Grundlagentexte und Kommentar. Berlin 2011.

Fiedler, Leonhard M.: „Shakespeare ist der Genius der Freiheit“ Gustav Landauers Shakespeare-Studien. In: Gustav Landauer (1870 – 1919): Eine Bestandsaufnahme zur Rezeption seines Werkes. Hrsg. von Leonhard M. Fiedler, Renate Heuer u. Annemarie Taeger-Altenhofer. Frankfurt am Main, New York 1995. S. 246 – 264.

Fisch, Jörg: Europa zwischen Wachstum und Gleichheit: 1850 – 1914. Stuttgart 2002.

Flohr, Paul R. u. Bernard Susser: „Alte und neue Gemeinschaft“: An Unpublished Manuscript. In: *AJS Review*, Nr. 1 (1976). S. 41 – 56.

Franzmann, Andreas: Der Intellektuelle als Protagonist der Öffentlichkeit: Krise und Räsonnement in der Affäre Dreyfus. Frankfurt am Main 2004.

Frecot, Janos: Die Lebensreformbewegung. In: Das wilhelminische Bürgertum. Zur Sozialgeschichte seiner Idee. Hrsg. von Klaus Vondung. Göttingen 1976. S. 138 – 152.

Friedländer, Benedict: Renaissance des Eros Uranios. New York 1975.
Friedman, Maurice: Martin Buber's Life and Work. The Early Years 1878 – 1923. New York 1981.
Fuchs, Eckhardt u. Günther Fuchs: „J'accuse!": Zur Affäre Dreyfus. Mainz 1994.
Funkenstein, Amos: Jüdische Geschichte und ihre Deutungen. Frankfurt am Main 1995.
Gibel, Roman: Obskure Organisationen: Logen, Clubs und Männerbünde als organisationssoziologische Sonderfälle. Bd. 2. Arbeit und Organisation. Bielefeld 2020.
Glomb, Stefan: Persönliche Identität. In: Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Hrsg. von Ansgar Nünning. Stuttgart, Weimar 2004. S. 277.
Goldmann, Nachum: Die drei Forderungen des jüdischen Volkes. Berlin 1919.
Goldwasser, James Herman: Answering to the Name: German-Jewish Identity and Individual Identity in Franz Kafka, Gustav Landauer and Franz Rosenzweig. Princeton 1999.
Goodman-Thau, Eveline (Hrsg.): Messianismus zwischen Mythos und Macht: jüdisches Denken in der europäischen Geistesgeschichte. Berlin 1994.
Goodman-Thau, Eveline u. Fania Oz-Salzberger (Hrsg.): Das jüdische Erbe Europas: Krise der Kultur im Spannungsfeld von Tradition, Geschichte und Identität. Berlin 2005.
Gordon, Adi: Toward Nationalism's End. An intellectual Biography of Hans Kohn. Waltham (Massachusetts) 2017.
Gotzmann, Andreas: Zwischen Nation und Religion: Die deutschen Juden auf der Suche nach einer bürgerlichen Konfessionalität. In: Juden, Bürger, Deutsche: Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800 – 1933. Hrsg. von Andreas Gotzmann, Rainer Liedtke u. Till van Rahden. Tübingen 2001. S. 241 – 261.
Gotzmann, Andreas, Rainer Liedtke u. Till van Rahden: Einleitung. In: Juden, Bürger, Deutsche: Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800 – 1933. Hrsg. von Andreas Gotzmann, Rainer Liedtke u. Till van Rahden. Tübingen 2001. S. 1 – 7.
Graeber, David u. David Wengrow: Anfänge: Eine neue Geschichte der Menschheit. Stuttgart 2022.
Graur, Mina: An anarchist „rabbi": the life and teachings of Rudolf Rocker. New York, Jerusalem 1997.
Greiner, Bernhard: Beschneidung des Herzens. Shylock – Abgrund und Transzendenz des Theaters. In: Beschneidung des Herzens: Konstellationen deutsch-jüdischer Literatur. München 2004. S. 31 – 48.
Greiner, Bernhard u. Christoph Schmidt (Hrsg.): Arche Noah: Die Idee der Kultur im deutsch-jüdischen Diskurs. Freiburg im Breisgau 2002.
Grözinger, Karl Erich: Von der Religionskritik der Renaissance zu Orthodoxie und Reform im 19. Jahrhundert. Frankfurt am Main 2009.
Grözinger, Karl Erich: Zionismus und Schoah. Frankfurt am Main 2015.
Grözinger, Karl Erich: Meinungen und Richtungen im 20. und 21. Jahrhundert. Frankfurt am Main 2019.
Gusenbauer, Ernst: Dann war es nur ein Traum… Rätedemokratie und Rätebewegung in Bayern 1918/19. Baden-Baden 2019.
Guttmann, Julius: Die Philosophie des Judentums. Berlin 2000.
H., Ph.: Berlin. Akademische Gruppe der Berliner Zionistischen Vereinigung (Rubrik: Aus der Bewegung). In: *Jüdische Rundschau. Organ der Zionistischen Vereinigung für Deutschland*, 18. März 1904.
Haber, Peter, Erik Petry u. Daniel Wildmann: Jüdische Identität und Nation: Fallbeispiele aus Mitteleuropa. Köln 2006.
Hadler, Frank: Hilsner-Affäre. In: Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur. Bd. 3. Hrsg. von Dan Diner u. Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Stuttgart 2011. S. 43 – 46.

Haibl, Michaela: Im Widerschein der Wirklichkeit: Die Verbürgerlichung und Akkulturation deutscher Juden in illustrierten Zeitschriften zwischen 1850 und 1900. In: Juden, Bürger, Deutsche: Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800 – 1933. Hrsg. von Andreas Gotzmann, Rainer Liedtke u. Till van Rahden. Tübingen 2001. S. 217 – 237.
Haumann, Heiko: Judentum und Zionismus. In: Der Erste Zionistenkongress von 1897: Ursachen, Bedeutung, Aktualität. Hrsg. von Heiko Haumann. Basel 1997. S. 2 – 21.
Haupt, Sabine: Themen und Motive. In: Handbuch Fin de Siècle. Hrsg. von Stefan Bodo Würffel u. Sabine Haupt. Stuttgart 2008. S. 138 – 158.
Hausberger, Brigitte: My Father, Gustav Landauer. In: Gustav Landauer: Anarchist and Jew. Hrsg. von Paul Mendes-Flohr u. Anya Mali. Berlin 2015. S. 233 – 237.
Heid, Ludger u. Arnold Paucker (Hrsg.): Juden und deutsche Arbeiterbewegung bis 1933. Soziale Utopien und religiös-kulturelle Traditionen. Tübingen 1992.
Heinze, Carsten: Identität und Geschichte in autobiographischen Lebenskonstruktionen. Wiesbaden 2009.
Herausgeber und Verlag: Vorwort. In: Gustav Landauer. Shakespeare. Hrsg. von Martin Buber. Hamburg 1962. S. 5 – 6.
Herzig, Arno: Jüdische Geschichte in Deutschland: Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Bonn 2006.
Heydorn, Heinz-Joachim: Vorwort. In: Gustav Landauer: Aufruf zum Sozialismus. Hrsg. von Heinz-Joachim Heydorn. Frankfurt am Main 1967. S. 5 – 46.
Hildesheimer, Wolfgang: Mozart. Frankfurt am Main 1980.
Hildesheimer, Wolfgang: Die Subjektivität des Biographen [1981]. In: Theorie der Biographie: Grundlagentexte und Kommentar. Hrsg. von Bernhard Fetz u. Wilhelm Hemecker. Berlin 2011. S. 285 – 295.
Hildesheimer, Wolfgang: Kalkuliertes Scheitern als biographische Maxime. Zu Wolfgang Hildesheimer: „Die Subjektivität des Biographen“. In: Theorie der Biographie: Grundlagentexte und Kommentar. Hrsg. von Bernhard Fetz u. Wilhelm Hemecker. Berlin 2011. S. 297 – 301.
Hinz, Thorsten: Mystik und Anarchie: Meister Eckhart und seine Bedeutung im Denken Gustav Landauers. Berlin 2000.
Holste, Christine: Der Forte-Kreis (1910 – 1915): Rekonstruktion eines utopischen Versuchs. Stuttgart 1992.
Holste, Christine: g. Landauers Mitwirkung an der „Jüdischen Renaissance“. In: Der Forte-Kreis (1910 – 1915): Rekonstruktion eines utopischen Versuchs. Stuttgart 1992. S. 232 – 241.
Holste, Christine: Königliche des Geistes – ohne König. Der Forte-Kreis (1910 – 1915). In: Kreise, Gruppen, Bünde: zur Soziologie moderner Intellektuellenassoziation. Hrsg. von Richard Faber u. Christine Holste. Würzburg 2000. S. 402 – 423.
Holste, Christine: „Menschen von Potsdam“ – Der Forte-Kreis (1910 – 1915). Vergesellschaftungsversuch eines oppositionellen Zeitgeistes vor dem Ersten Weltkrieg. In: Der Potsdamer Forte-Kreis: eine utopische Intellektuellenassoziation zur europäischen Friedenssicherung. Hrsg. von Christine Holste u. Richard Faber. Würzburg 2001. S. 11 – 28.
Homolka, Walter: Vom Niedergang eines zentralen Deutemusters – Die Messiasvorstellung im neuzeitlichen Judentum. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 68, Nr. 1 (2016). S. 31 – 39.
Ḥotam, Yotam: Deutsch-Jüdische Jugendliche im „Zeitalter der Jugend“. Göttingen 2009.
Ḥotam, Yotam: Einleitung – Jugend und Moderne. In: Deutsch-Jüdische Jugendliche im „Zeitalter der Jugend“. Hrsg. von Yotam Hotam. Göttingen 2009. S. 11 – 17.

Ḥotam, Yotam: Moderne Gnosis und Zionismus: Kulturkrise, Lebensphilosophie und nationaljüdisches Denken. Göttingen 2010.
Illouz, Eva: Kann man eine jüdische Intellektuelle, ein jüdischer Intellektueller sein? In: Israel: soziologische Essays. Von Eva Illouz. Berlin 2015. S. 19–45.
Jaeger, Achim: „Nichts Jüdisches wird uns fremd sein." Zur Geschichte der Prager „Selbstwehr" (1907–1938). In: *Aschkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 15, Heft 1 (2005). S. 151–207.
Jaeger, Achim, Wilhelm Terlau u. Beate Wunsch: Positionierung und Selbstbehauptung: Debatten über den ersten Zionistenkongress, die „Ostjudenfrage" und den Ersten Weltkrieg in der deutsch-jüdischen Presse. Tübingen 2003.
Jeggle, Utz: Judendörfer in Württemberg. Tübingen 1999.
Jurewicz, Grażyna: Biographische Forschungspraxis in den Jüdischen Studien: ein Plädoyer für mehr Methodenbewusstsein. In: *Medaon* 15, Nr. 28 (2018). S. 1–4.
Kafka, Franz: Brief an den Vater. In: http://digbib.org/Franz_Kafka_1883/Brief_an_den_Vater_.pdf, 2005, S. 2–20.
Kaiser, Corinna R.: Gustav Landauer als Schriftsteller: Sprache, Schweigen, Musik. Berlin 2014.
Kaplan, Marion A.: Jüdisches Bürgertum: Frau, Familie und Identität im Kaiserreich. Hamburg 1997.
Kauffeldt, Rolf: Die Idee eines „Neuen Bundes" (Gustav Landauer). In: Gott im Exil. Vorlesungen über die Neue Mythologie II. Teil. Von Manfred Frank. Frankfurt am Main 1988. S. 131–179.
Kauffeldt, Rolf: Tradition und Utopie im Denken Gustav Landauers. In: *Judaica – Beiträge zum Verständnis des jüdischen Schicksals in Vergangenheit und Gegenwart* 44, Nr. 1–4 (1988). S. 142–159.
Kauffeldt, Rolf: Gustav Landauer und die Müggelseerepublik. Berlin-Friedrichshagen als kulturrevolutionärer Bezugsort. In: „...die beste Sensation ist das Ewige...". Gustav Landauer, Leben, Werk und Wirkung. Hrsg. von Michael Matzigkeit. Düsseldorf 1995. S. 49–58.
Kauffeldt, Rolf: Jüdische Tradition und revolutionärer Geist. Gustav Landauer zum Beispiel. In: Handbuch zur deutsch-jüdischen Literatur des 20. Jahrhunderts. Hrsg. von Daniel Hoffmann. Paderborn, München, Wien, Zürich 2002. S. 131–150.
Kauffeldt, Rolf: Zur jüdischen Tradition im romantisch-anarchistischen Denken Erich Mühsams und Gustav Landauers. In: Erich Mühsam und das Judentum. Hrsg. von Jürgen-Wolfgang Goette u. Erich-Mühsam-Tagung. Lübeck 2002. S. 171–194.
Kauffeldt, Rolf u. Gertrude Cepl-Kaufmann: Berlin-Friedrichshagen. Literaturhauptstadt um die Jahrhundertwende: der Friedrichshagener Dichterkreis. München 2015.
Kaufmann, Fritz Mordechai: Die Erstarkung der westlichen Jüdischkeit. In: *Die Freistatt: alljüdische Revue. Monatsschrift für jüdische Kultur und Politik*, Heft 1 (April 1913). S. 5–13.
Kaufmann, Uri R.: „Kultur und ‚Selbstverwirklichung'": Die vielfältigen Strömungen des Zionismus in Deutschland 1897–1933. In: Janusfiguren: „Jüdische Heimstätte", Exil und Nation im deutschen Zionismus. Hrsg. von Andrea Schatz u. Christian Wiese. Berlin 2006. S. 43–60.
Kellermann, Philippe (Hrsg.): Die Propaganda der Tat: Standpunkte und Debatten (1877–1929). Münster 2016.
Kessler, Mario (Hrsg.): Arbeiterbewegung und Antisemitismus: Entwicklungslinien im 20. Jahrhundert. Bonn 1993.
Kiefer-Nebelung, Elke: Helmut H.G. Müller und Nancy Nolthinger. „Eine Jugend in Karlsruhe". In: Gustav Landauer (1870–1919). Von der Kaiserstraße nach Stadelheim. Hrsg. von Literarische Gesellschaft Karlsruhe. Eggingen 1994. S. 7–15.

Kilcher, Andreas B.: Einleitung. Zum Begriff der jüdischen Philosophie. In: Lexikon jüdischer Philosophen. Philosophisches Denken des Judentums von der Antike bis zur Gegenwart. Hrsg. von Kilcher, Andreas B. u. Ottfried Fraisse. Darmstadt 2003. VII–XVIII.

Kilcher, Andreas B.: Jüdische Renaissance und Kulturzionismus. In: Handbuch zur deutsch-jüdischen Literatur. Hrsg. von Hans Otto Horch. Berlin 2016. S. 99 – 121.

Klapheck, Elisa: Margarete Susman und ihr jüdischer Beitrag zur politischen Philosophie. Universität Flensburg, 2011. https://www.zhb-flensburg.de/fileadmin/content/spezial-einrichtungen/zhb/dokumente/dissertationen/klapheck/margarete-susman-und-ihr-juedischer-beitrag-zur-politischen-philosophie.pdf.

Klein, Christian (Hrsg.): Handbuch Biographie: Methoden, Traditionen, Theorien. Stuttgart 2009.

Knüppel, Christoph.: Die Politisierung eines Literaten. In: Gustav Landauer (1870 – 1919): Eine Bestandsaufnahme zur Rezeption seines Werkes (Gustav Landauer (1870 – 1919): An inventory of the reception of his oeuvre). Hrsg. von Leonhard M. Fiedler, Renate Heuer u. Annemarie Taeger-Altenhofer. Frankfurt am Main, New York 1995. S. 157 – 186.

Knüppel, Christoph: Gustav Landauer und die Siedlungs-Bewegung. In: *Hinter der Weltstadt. Mitteilungen des Kulturhistorischen Vereins Friedrichshagen e. V.*, Nr. 11 (Oktober 2002). S. 68 – 74.

Knüppel, Christoph (Hrsg.): „Sei tapfer und wachse dich aus“: Gustav Landauer im Dialog mit Erich Mühsam; Briefe und Aufsätze. Lübeck 2004.

Knüppel, Christoph (Hrsg.): Gustav Landauers Briefe an Clara Tannhauser 1892. Eggingen 2013.

Knüppel, Christoph: „Freiheit ist heute schon da.“ Gustav Landauers poetischer Anarchismus. In: Briefe und Tagebücher 1884 – 1900. Von Gustav Landauer. Göttingen 2017. S. 663 – 691.

Knüppel, Christoph (Hrsg.): Gustav Landauer. Briefe und Tagebücher 1884 – 1900. Bd. 1: Briefe und Tagebücher. Göttingen 2017.

Knüppel, Christoph (Hrsg.): Gustav Landauer. Briefe und Tagebücher 1884 – 1900. Bd. 2: Kommentar. Göttingen 2017.

Knüppel, Christoph: Herkunft, Studium & Politisierung. In: „Die Anarchie ist das Leben der Menschen, die dem Joche entronnen sind.“ Gustav Landauer in Berlin 1889 – 1917. Ausstellungskatalog. Hrsg. von Gustav Landauer Denkmalinitiative. Berlin 2020. S. 7 – 9.

Kohler, George Y. (Hrsg.): Der jüdische Messianismus im Zeitalter der Emanzipation: Reinterpretationen zwischen davidischem Königtum und endzeitlichem Sozialismus. Marʾot. – Berlin 2014.

Kohn, Hans: Martin Buber. Sein Werk und Seine Zeit. Wiesbaden 1979.

Körner, Birgit M.: Hebräische Avantgarde: Else Lasker-Schülers Poetologie im Kontext des Kulturzionismus. Köln, Weimar, Wien 2017.

Kosuch, Carolin: Missratene Söhne: Anarchismus und Sprachkritik im Fin de Siècle. Göttingen 2015.

Kosuch, Carolin (Hrsg.): Anarchism and the Avant-Garde: radical arts and politics in perspective. Leiden, Boston 2020.

Kotowski, Elke-Vera u. Julius Hans Schoeps (Hrsg.): J’accuse…! …ich klage an! Zur Affäre Dreyfus. Eine Dokumentation. Begleitkatalog zur Wanderausstellung in Deutschland Mai bis November 2005. Potsdam 2005.

Krause, Hartfrid: Die USPD 1917 – 1931: Spaltungen und Einheit. Münster 2021.

Kremer, Arndt: Deutsche Juden, deutsche Sprache: jüdische und judenfeindliche Sprachkonzepte und-konflikte 1893 – 1933. Berlin 2007.

Kropotkin, Peter: Gegenseitige Hilfe in der Entwickelung. Übersetzt von Gustav Landauer. Leipzig 1904.

Kropotkin, Peter: Die Kleinindustrien in Frankreich und Deutschland. Übersetzt von Gustav Landauer. *Der Sozialist* IV, Nr. 20 (15. Oktober 1912). S. 157 – 160.

Kropotkin, Peter: Der moderne Staat. 1. Staatshörige. Übersetzt von Gustav Landauer. *Der Sozialist* V, Nr. 7 (1. April 1913). S. 49 – 52.

Kropotkin, Peter: Unbekannte Briefe Peter Kropotkins an Gustav Landauer. Hrsg. von Edmund Silberner. *Cahiers internationaux d'histoire économique et sociale*, Instituto Italiano per la Storia dei Movimenti Sociali e delle Structure Sociali 1975, S. 11 – 130.

Kropotkin, Peter: Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt. Deutsche Ausgabe besorgt von Gustav Landauer. Übersetzt von Gustav Landauer u. Henning Ritter. Wien/Grafenau 1989.

Kunze, Sebastian: Mit Gustav Landauer durch den Ersten Weltkrieg. In: Krieg und Frieden im Spiegel des Sozialismus, 1914 – 1918. Hrsg. von Frank Jacob u. Riccardo Altieri. Berlin 2018. S. 132 – 153.

Kunze, Sebastian: Sozialismus der Tat – Gustav Landauers Verhältnis zur Sozialdemokratie und zum Marxismus bis 1900. Hrsg. von Philippe Kellermann. In: *Ne znam. Zeitschrift für Anarchismusforschung*, Nr. 8 (Sommer 2019). S. 53 – 70.

Kunze, Sebastian: The Cultural Heretic. Gustav Landauer as a Radical Writer. In: Jewish Radicalisms: Historical Perspectives on a Phenomenon of Global Modernity. Hrsg. von Frank Jacob und Sebastian Kunze. Berlin 2019. S. 391 – 419.

Kunze, Sebastian u. Frank Jacob: Introduction. Thoughts on Jewish Radicalism as a Phenomenon of Global Modernity. In: Jewish Radicalisms: Historical Perspectives on a Phenomenon of Global Modernity. Hrsg. von Frank Jacob u. Sebastian Kunze. Berlin 2019. S. 1 – 20.

Kunze, Sebastian u. Frank Jacob: Gustav Landauer: Zwischen Anarchismus und Tradition. Leipzig 2020.

Landauer, Gustav: Sprache und Schrift. In: *Magazin für Literatur* XI, Nr. 72 (19. März 1892). S. 189 – 191.

Landauer, Gustav: An den Züricher Kongress! In: *Der Sozialist* III, Nr. 32 (5. August 1893). S. 1 – 2.

Landauer, Gustav: Individuelle Taktik. In: *Der Sozialist* III, Nr. 41 (7. Oktober 1893). S. 1.

Landauer, Gustav: Macht und Mächte. Berlin 1903.

Landauer, Gustav: Die Niederlage von Jena. In: *Der Sozialist* III, Nr. 18 (15. September 1911). S. 137 – 139.

Landauer, Gustav: Vom freien Arbeitertag. In: *Der Sozialist* III, Nr. 19 (1. Oktober 1911). S. 145 – 146.

Landauer, Gustav: Sind das Ketzergedanken? In: Vom Judentum. Ein Sammelband. Hrsg. von Verein jüdischer Hochschüler Bar Kochba in Prag. Leipzig 1913. S. 250 – 257.

Landauer, Gustav: Zum Beilis-Prozeß. In: *Die Arbeit. Organ der zionistischen volkssozialistischen Partei Hapoel-Hazair*, 2. Jahrgang (Juni 1920). S. 47 – 50.

Landauer, Gustav (Hrsg.): Briefe aus der Französischen Revolution. Frankfurt am Main 1990.

Landauer, Gustav (Hrsg.): Meister Eckhart. Mystische Schriften. Frankfurt am Main 2003.

Landauer, Gustav: Friedensvertrag und Friedenseinrichtung. In: Internationalismus. Ausgewählte Schriften. Bd. 1. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2008. S. 294 – 299.

Landauer, Gustav: Internationalismus. Ausgewählte Schriften. Bd. 1. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2008.

Landauer, Gustav: Kiew. In: Internationalismus. Ausgewählte Schriften. Bd. 1. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2008. S. 206 – 215.

Landauer, Gustav: Lew Nikolajewitsch Tolstoi. In: Internationalismus. Ausgewählte Schriften. Bd. 1. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2008. S. 177 – 182.

Landauer, Gustav: Zur Geschichte des Wortes „Anarchie". In: Anarchismus. Ausgewählte Schriften. Bd. 2. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2009. S. 68 – 83.

Landauer, Gustav: Referat über Eugen Dührings „Kursus der National- und Sozialökonomie“. In: Anarchismus. Ausgewählte Schriften. Bd. 2. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2009. S. 107 – 114.

Landauer, Gustav: Über Weltanschauungen (1902). In: Anarchismus. Ausgewählte Schriften. Bd. 2. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2009. S. 285 – 286.

Landauer, Gustav: Stelle Dich, Sozialist! In: Anarchismus. Ausgewählte Schriften. Bd. 2. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2009. S. 289 – 294.

Landauer, Gustav: Anarchische Gedanken über Anarchismus (1901). In: Anarchismus. Ausgewählte Schriften. Bd. 2. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2009. S. 274 – 281.

Landauer, Gustav: Dühringianer und Marxist. In: Anarchismus. Ausgewählte Schriften. Bd. 2. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2009. S. 114 – 121.

Landauer, Gustav: Ein Wort über Weltanschauungen (1902). In: Anarchismus. Ausgewählte Schriften. Bd. 2. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2009. S. 281 – 285.

Landauer, Gustav: Antwort auf einen kritischen Brief. In: Antipolitik. Ausgewählte Schriften. Bd. 3.1. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2010. S. 313 – 326.

Landauer, Gustav: Das erste Flugblatt: Was will der Sozialistische Bund? (1908). In: Antipolitik. Ausgewählte Schriften. Bd. 3.1. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2010. S. 130 – 134.

Landauer, Gustav: Die Siedlung (1909). In: Antipolitik. Ausgewählte Schriften. Bd. 3.1. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2010. S. 194 – 197.

Landauer, Gustav: Die Zwölf Artikel des Sozialistischen Bundes (1912). In: Antipolitik. Ausgewählte Schriften. Bd. 3.1. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2010. S. 127 – 129.

Landauer, Gustav: Durch Absonderung zur Gemeinschaft. In: Gustav Landauer. Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluss an Mauthners Sprachkritik. Ausgewählte Schriften. Bd. 7. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2010. S. 131 – 147.

Landauer, Gustav: Die Botschaft der „Titanic“. In: Antipolitik. Ausgewählte Schriften. Bd. 3.2. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2010. S. 195 – 200.

Landauer, Gustav: Die neue Welterkenntnis (1902). In: Gustav Landauer. Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluss an Mauthners Sprachkritik. Ausgewählte Schriften. Bd. 7. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2010. S. 182 – 190.

Landauer, Gustav: Mauthners Sprachkritik (1901). In: Gustav Landauer. Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluss an Mauthners Sprachkritik. Ausgewählte Schriften. Bd. 7. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2010. S. 148 – 153.

Landauer, Gustav: Sätze vom Sozialistischen Bund (1909). In: Antipolitik. Ausgewählte Schriften. Bd. 3.1. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2010. S. 153 – 157.

Landauer, Gustav: Volk und Land. Dreißig sozialistische Thesen. In: Antipolitik. Ausgewählte Schriften. Bd. 3.1. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2010. S. 109 – 122.

Landauer, Gustav: Vom Sozialismus und der Siedlung. In: Antipolitik. Ausgewählte Schriften. Bd. 3.1. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2010. S. 346 – 353.

Landauer, Gustav: Vom Weg des Sozialismus (1909). In: Antipolitik. Ausgewählte Schriften. Bd. 3.1. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2010. S. 184 – 189.

Landauer, Gustav: Sozialistisches Beginnen (1909). In: Antipolitik. Ausgewählte Schriften. Bd. 3.1. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2010. S. 198 – 202.

Landauer, Gustav: Schreiben Gustav Landauers an den Aktionsausschuss vom 16. 04. 1919. In: Nation, Krieg und Revolution. Ausgewählte Schriften. Bd. 4. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2011. S. 324 – 325.

Landauer, Gustav: Skepsis und Mystik: Versuche im Anschluss an Mauthners Sprachkritik. In: Skepsis und Mystik: Versuche im Anschluss an Mauthners Sprachkritik. Ausgewählte Schriften. Bd. 7. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2011. S. 39 – 128.

Landauer, Gustav: Durch Absonderung zur Gemeinschaft. In: Skepsis und Mystik: Versuche im Anschluss an Mauthners Sprachkritik. Ausgewählte Schriften. Bd. 7. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2011. S. 131 – 147.

Landauer, Gustav: Gedächtnisrede auf Kurt Eisner. In: Nation, Krieg und Revolution. Ausgewählte Schriften. Bd. 4. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2011. 302 – 308.

Landauer, Gustav: Der europäische Krieg. In: Nation, Krieg und Revolution. Ausgewählte Schriften. Bd. 4. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2011. S. 179 – 182.

Landauer, Gustav: Bereitschaft zur Mitarbeit an der zweiten Räterepublik. In: Nation, Krieg und Revolution. Ausgewählte Schriften. Bd. 4. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2011. S. 324.

Landauer, Gustav: Bildung des Aktionsausschusses: die Frage der Teilnahme des Revolutionären Arbeiterrates. In: Nation, Krieg und Revolution. Ausgewählte Schriften. Bd. 4. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2011. S. 308 – 310.

Landauer, Gustav: Christlich und christlich, jüdisch und jüdisch. In: Philosophie und Judentum. Ausgewählte Schriften. Bd. 5. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2012. S. 384.

Landauer, Gustav: Der neue Gott (1899). In: Philosophie und Judentum. Ausgewählte Schriften. Bd. 5. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2012. S. 162 – 166.

Landauer, Gustav: Die Legende des Baalschem. In: Philosophie und Judentum. Ausgewählte Schriften. Bd. 5. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2012. S. 345 – 347.

Landauer, Gustav: Ernsthafter Fall und kuriose Geschichte. In: Philosophie und Judentum. Ausgewählte Schriften. Bd. 5. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2012. S. 385 – 388.

Landauer, Gustav: Friedrich Nietzsche und das neue Volk. In: Philosophie und Judentum. Ausgewählte Schriften. Bd. 5. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2012. S. 166 – 182.

Landauer, Gustav: Gott und der Sozialismus. In: Philosophie und Judentum. Ausgewählte Schriften. Bd. 5. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2012. S. 287 – 306.

Landauer, Gustav: In Sachen: Judentum (1901). In: Philosophie und Judentum. Ausgewählte Schriften. Bd. 5. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2012. S. 341 – 345.

Landauer, Gustav: Judentum und Sozialismus. In: Philosophie und Judentum. Ausgewählte Schriften. Bd. 5. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2012. S. 347 – 349.

Landauer, Gustav: Martin Buber. In: Philosophie und Judentum. Ausgewählte Schriften. Bd. 5. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2012. S. 351 – 362.

Landauer, Gustav: Sind das Ketzergedanken? In: Philosophie und Judentum. Ausgewählte Schriften. Bd. 5. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2012. S. 362 – 368.

Landauer, Gustav: Zukunft-Menschen (1900). In: Philosophie und Judentum. Ausgewählte Schriften. Bd. 5. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2012. S. 219 – 224.

Landauer, Gustav: Zur Poesie der Juden. In: Philosophie und Judentum. Ausgewählte Schriften. Bd. 5. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2012. S. 368 – 371.

Landauer, Gustav: Ostjuden und Deutsches Reich. In: Philosophie und Judentum. Ausgewählte Schriften. Bd. 5. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2012. S. 375 – 383.

Landauer, Gustav: Religion. In: Philosophie und Judentum. Ausgewählte Schriften. Bd. 5. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2012. S. 89 – 93.

Landauer, Gustav: Sozialismus und Judentum. In: Philosophie und Judentum. Ausgewählte Schriften. Bd. 5. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2012. S. 350 – 351.

Landauer, Gustav: Strindbergs Historische Miniaturen. In: Literatur. Ausgewählte Schriften. Bd. 6.2. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2013. S. 205 – 221.
Landauer, Gustav: Walt Whitman. In Literatur. Ausgewählte Schriften. Bd. 6.2. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2013. S. 152 – 159.
Landauer, Gustav: „Walter Calé. In: Literatur. Ausgewählte Schriften. Bd. 6.1. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2013. S. 226 – 231.
Landauer, Gustav: Der Kaufmann von Venedig. In: Literatur. Ausgewählte Schriften. Bd. 6.2. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2013. S. 267 – 304.
Landauer, Gustav: Ein Weg deutschen Geistes. In: Literatur. Ausgewählte Schriften. Bd. 6.2. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2013. S. 23 – 38.
Landauer, Gustav: Goethes Politik. In: Literatur. Ausgewählte Schriften. Bd. 6.2. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2013. S. 72 – 85.
Landauer, Gustav: Gustav Landauers Briefe an Clara Tannhauser 1892. Hrsg. von Christoph Knüppel u. Irmtraud Betz-Wischnath. Eggingen 2013.
Landauer, Gustav: Hofmannsthals „Ödipus“. In: Literatur. Ausgewählte Schriften. Bd. 6.1. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2013. S. 232 – 246.
Landauer, Gustav: Die Neue freie Volksbühne. In: Literatur. Ausgewählte Schriften. Bd. 6.1. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2013. S. 198 – 200.
Landauer, Gustav: Aufruf zum Sozialismus: Ein Vortrag. Ausgewählte Schriften. Bd. 11. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2015.
Landauer, Gustav: Die Revolution: Textkritische Ausgabe der Erstauflage. Ausgewählte Schriften. Bd. 13. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2017.
Landauer, Gustav: Gustav Landauer. Briefe 1899 – 1919. Hrsg. von Hanna Delf von Wolzogen. 7 Bde. Göttingen 2023.
Landauer, Gustav: Gustav Landauer. Briefe 1899 – 1919. Hrsg. von Hanna Delf von Wolzogen. Bd. 1: Briefe 1899 – 1909. Göttingen 2023.
Landauer, Gustav: Gustav Landauer. Briefe 1899 – 1919. Hrsg. von Hanna Delf von Wolzogen. Bd. 2: Briefe 1910 – 1914. Göttingen 2023.
Landauer, Gustav: Gustav Landauer. Briefe 1899 – 1919. Hrsg. von Hanna Delf von Wolzogen. Bd. 3: Briefe 1915 – 1919. Göttingen 2023.
Landauer, Gustav: Gustav Landauer. Briefe 1899 – 1919. Hrsg. von Hanna Delf von Wolzogen. Bd. 5: Kommentar 1915 – 1919. Göttingen 2023.
Landauer, Gustav: Gustav Landauer. Briefe 1899 – 1919. Hrsg. von Hanna Delf von Wolzogen. Bd. 7: Verzeichnisse. Göttingen 2023.
Langeheine, Romy: Von Prag nach New York. Hans Kohns (1891 – 1971) intellektuelle Biographie. Dissertation, University of Sussex, 2012. http://sro.sussex.ac.uk/43808/1/Langeheine,_Romy.pdf.
Lappin, Eleonore: Der Jude, 1916 – 1928: Jüdische Moderne zwischen Universalismus und Partikularismus. Tübingen 2000.
Laufer, Almut: Land, Dorf, Kehilla: „Landjudentum“ in der deutschen und deutsch-jüdischen Erzählliteratur bis 1918. Berlin 2020.
Leder, Tilman: Die Politik eines „Antipolitikers“: Eine politische Biographie Gustav Landauers. Ausgewählte Schriften. Bd. 10.1. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2014.
Leder, Tilman: Die Politik eines „Antipolitikers“: Eine politische Biographie Gustav Landauers. Ausgewählte Schriften. Bd. 10.2. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2014.
Lehmann, Beate: Das jüdische Volksheim. In: *Arbeitskreis jüdische Wohlfahrt*, 29. Oktober 2020. https://akjw.hypotheses.org/946.

Lehmann, Siegfried: Das jüdische Volksheim Berlin. Erster Bericht. Leipzig 1916.
Lehmann, Siegfried: Gustav Landauer und das jüdische Volksheim. In: *Die Arbeit. Organ der zionistischen volkssozialistischen Partei Hapoel-Hazair*, 2. Jahrgang, Gustav Landauer Gedenkheft (Juni 1920): S. 44 – 47.
Lenhard, Philipp: Wahlverwandtschaften. Kulturgeschichte der Freundschaft im deutschen Judentum, 1888 – 1938. Tübingen 2023.
Leuschen-Seppel, Rosemarie: Sozialdemokratie und Antisemitismus im Kaiserreich: Die Auseinandersetzungen der Partei mit den konservativen und völkischen Strömungen des Antisemitismus 1871 – 1914. Bonn 1978.
Levisohn, Jon A. u. Ari Y. Kelman (Hrsg.): Beyond Jewish Identity: Rethinking Concepts and Imagining Alternatives. Brookline, MA 2019.
Lindenau, Mathias: Requiem für einen Traum? Transformation und Zukunft der Kibbutzim in der israelischen Gesellschaft. Westfalen 2007.
Link-Salinger (Hyman), Ruth: Gustav Landauer, Philosopher of Utopia. Indianapolis 1977.
Linse, Ulrich (Hrsg.): Gustav Landauer und die Revolutionszeit 1918/19. Die politischen Reden, Schriften, Erlasse und Briefe Landauers aus der November-Revolution 1918/1919. Berlin 1974.
Linse, Ulrich (Hrsg.): Die Jugendkulturbewegung. In: Das wilhelminische Bürgertum. Zur Sozialgeschichte seiner Idee. Hrsg. von Klaus Vondung. Göttingen 1976. S. 119 – 137.
Linse, Ulrich (Hrsg.): „Poetischer Anarchismus" gegen „Partei-Anarchismus": Gustav Landauer und die anarchistische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich und in der Bayerischen Revolution 1918/19. In: Wissenschaft – Bildung – Politik: von Bayern nach Europa. Festschrift für Ludwig Hammermayer zum 80. Geburtstag. Hamburg 2008. S. 361 – 384.
Loick, Daniel: Anarchismus zur Einführung. Hamburg 2018.
Longerich, Peter: Antisemitismus: Eine deutsche Geschichte. Von der Aufklärung bis heute. Bonn 2021.
Lowenstein, Steven M.: Der jüdische Anteil an der deutschen Kultur. In: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd. 3: Umstrittene Integration 1871 – 1918. Hrsg. von Steven M. Lowenstein, Paul Mendes-Flohr, Peter Pulzer u. Monika Richarz. München 1997. S. 302 – 332.
Lowenstein, Steven M.: Ideologie und Identität. In: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd. 3: Umstrittene Integration 1871 – 1918. Hrsg. von Steven M. Lowenstein, Paul Mendes-Flohr, Peter Pulzer u. Monika Richarz. München 1997. S. 278 – 301.
Lowenstein, Steven M.: Jüdisches religiöses Leben in deutschen Dörfern. Regionale Unterschiede im 19. und frühen 20. Jahrhundert. In: Jüdisches Leben auf dem Lande: Studien zur deutsch-jüdischen Geschichte. Hrsg. von Monika Richarz u. Reinhard Rürup. Tübingen 1997. S. 219 – 229.
Löwy, Michael: Der romantische Messianismus Gustav Landauers. In: Gustav Landauer im Gespräch. Hrsg. von Hanna Delf u. Gert Mattenklott. Tübingen 1997. S. 91 – 104.
Löwy, Michael: Erlösung und Utopie: jüdischer Messianismus und libertäres Denken; eine Wahlverwandtschaft. Berlin 1997.
Löwy, Michael: Redemption and Utopia: Jewish Libertarian Thought in Central Europe: A Study in Elective Affinity. London 2017.
Lucet, Anatole: Gustav Landauers Auseinandersetzung mit dem „Vorwärts". In: *Berliner Debatte Initial: Marx und der Anarchismus*, 29. Jahrgang, Heft 2 (2018). S. 77 – 90.
Ludewig, Anna-Dorothea u. Steffen Höhne (Hrsg.): Goethe und die Juden – die Juden und Goethe: Beiträge zu einer Beziehungs- und Rezeptionsgeschichte. Berlin 2018.
Lunn, Eugene: Prophet of Community: The Romantic Socialism of Gustav Landauer. Berkeley 1973.

Lutz, Helma, Martina Schiebel und Elisabeth Tuider (Hrsg.): Handbuch Biographieforschung. Wiesbaden 2018.

Mattenklott, Gert: Gustav Landauer – Ein Portrait. In: Dichter, Ketzer, Außenseiter: Essays und Reden zu Literatur, Philosophie, Judentum. Gustav Landauer Werkausgabe. Bd. 3. Hrsg. von Hanna Delf. Berlin 1997. VII–XXII.

Mattenklott, Gert: Landauers Goethe-Lektüre. In: Gustav Landauer im Gespräch. Hrsg. von Hanna Delf u. Gert Mattenklott. Tübingen 1997. S. 55 – 68.

Maurer, Charles B.: Call to Revolution. The Mystical Anarchism of Gustav Landauer. Detroit 1971.

Meiszies, Winrich: „Zur Kunst, zum Leben und zu voller Kultur und Aktion". Gustav Landauer und die Volksbühne. In: „...die beste Sensation ist das Ewige...". Gustav Landauer, Leben, Werk und Wirkung. Hrsg. von Michael Matzigkeit. Düsseldorf 1995. S. 87 – 95.

Mendes-Flohr, Paul: Von der Mystik zum Dialog: Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu „Ich und Du". Königstein/Ts 1978.

Mendes-Flohr, Paul: The Study of the Jewish Intellectual: Some Methodological Proposals. In: Essays in Modern Jewish History: A Tribute to Ben Halpern. Hrsg. von Phyllis Cohen Albert u. Frances Malino. Rutherford [N.J.], London 1982. S. 142 – 172.

Mendes-Flohr, Paul: Neue Richtungen im jüdischen Denken. In: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd. 3: Umstrittene Integration 1871 – 1918. Hrsg. von Steven M. Lowenstein, Paul Mendes-Flohr, Peter Pulzer u. Monika Richarz. München 1997. S. 333 – 355.

Mendes-Flohr, Paul: Jüdische Identität: Die zwei Seelen der deutschen Juden. München 2004.

Mendes-Flohr, Paul: Messianic Radicals: Gustav Landauer and Other German-Jewish Revolutionaries. In: Gustav Landauer: Anarchist and Jew. Hrsg. von Paul Mendes-Flohr u. Anya Mali. Berlin 2015. S. 14 – 44.

Mendes-Flohr, Paul: Martin Buber: A Life of Faith and Dissent. Jewish lives. New Haven, London 2019.

Meyer, Michael A.: Jewish Identity in the Modern World. Seattle 1990.

Meyer, Michael A.: Jüdische Identität in der Moderne. 1. Aufl. Frankfurt am Main 1992.

Miething, Dominique F.: Anarchistische Deutungen der Philosophie Friedrich Nietzsches: Deutschland, Großbritannien, USA (1890 – 1947). Baden-Baden 2016.

Miething, Dominique F.: Anarchismus. In: Handbuch politische Ideengeschichte: Zugänge, Methoden, Strömungen. Hrsg. von Samuel Salzborn. Stuttgart 2018. S. 196 – 207.

Mittelmann, Hanni: Die Assimilationskontroverse im Spiegel der deutschen Literaturdebatte am Anfang des 20. Jahrhunderts. In: Auseinandersetzungen um jiddische Sprache und Literatur. Jüdische Komponenten in der deutschen Literatur – die Assimilationskontroverse. Hrsg. von Walter Röll u. Hans-Peter Bayerdörfer. Tübingen 1986. S. 150 – 161.

Moebius, Stephan: Intellektuellensoziologie – Skizze zu einer Methodologie. In: *Sozial.Geschichte Online* 2 (2010): S. 37 – 63.

Mommsen, Wolfgang J.: Der Topos vom unvermeidlichen Krieg. In: Bereit zum Krieg: Kriegsmentalität im wilhelminischen Deutschland, 1890 – 1914: Beiträge zur historischen Friedensforschung. Hrsg. von Jost Dülffer und Karl Holl. Göttingen 1986. S. 194 – 224.

Mosse, George L.: Germans & Jews: The Right, the Left, and the Search for a „Third Force" in Pre-Nazi Germany. New York 1971.

Mosse, George L.: German Jews beyond Judaism. The Modern Jewish experience. Bloomington, Cincinnati 1985.

Mosse, George L.: Jüdische Intellektuelle in Deutschland: Zwischen Religion und Nationalismus. Edition Pandora. Frankfurt am Main, New York 1992.

Mosse, Werner Eugen (Hrsg.): Juden im Wilhelminischen Deutschland, 1890 – 1914: Ein Sammelband. Tübingen 1976.
Mulsow, Martin u. Andreas Mahler (Hrsg.): Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte. Berlin 2010.
Nestriepke, Siegfried: Geschichte der Volksbühne Berlin. 1890 – 1914. Berlin 1930.
Nonn, Christoph: Das deutsche Kaiserreich: von der Gründung bis zum Untergang. München 2017.
Nonn, Christoph: 12 Tage und ein halbes Jahrhundert: eine Geschichte des deutschen Kaiserreiches: 1871 – 1918. Bonn 2021.
Nur, Ofer Nordheimer: Eros and Tragedy: Jewish Male Fantasies and the Masculine Revolution of Zionism. Boston, Mass. 2014.
Oelschlägel, Dieter: Integration durch Bildung – Jüdische Toynbee-Hallen und Volksheime in Österreich und Deutschland im ersten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts. In: Durchbrüche ins Soziale – eine Festschrift für Rudolph Bauer. Hrsg. von Peter Herrmann, Rudolph Bauer u. Peter Szynka. Bremen 2014. S. 102 – 139.
Olmer, Heinrich C.: „Wer ist Jude?“: Ein Beitrag zur Diskussion über die Zukunftssicherung der jüdischen Gemeinschaft. Würzburg 2010.
Osterhammel, Jürgen u. Sebastian Conrad (Hrsg.): Das Kaiserreich transnational. Deutschland in der Welt 1871 – 1914. Göttingen 2004.
Peretz, Dekel u. Elke-Vera Kotowski: Franz Oppenheimer. Wegbereiter der Sozialen Marktwirtschaft. Berlin 2016.
Perreau-Saussine, Emile: Quentin Skinner in Context. In: *The Review of Politics* 69, Nr. 1 (Februar 2007). S. 106 – 122.
Piper, Ernst: Das kulturelle Leben im Kaiserreich. In: Das Deutsche Kaiserreich 1890 – 1914. Hrsg. von Bernd Heidenreich u. Sönke Neitzel. Paderborn, München, Wien, Zürich 2011. S. 75 – 96.
Pulzer, Peter: Der Erste Weltkrieg. In: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd. 3: Umstrittene Integration 1871 – 1918. Hrsg. von Steven M. Lowenstein, Paul Mendes-Flohr, Peter Pulzer u. Monika Richarz. München 1997. S. 356 – 380.
Pulzer, Peter: Die Reaktion auf den Antisemitismus. In: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd. 3: Umstrittene Integration 1871 – 1918. Hrsg. von Steven M. Lowenstein, Paul Mendes-Flohr, Peter Pulzer u. Monika Richarz. München 1997. S. 249 – 277.
Puschner, Uwe: Die Germanen im völkischen Weltanschauungskosmos. In: Germanenideologie: Einer völkischen Weltanschauung auf der Spur. Hrsg. von Martin Langebach. Bonn 2020. S. 70 – 100.
Puschner, Uwe: Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich. Sprache – Rasse – Religion. Darmstadt o. J.
Pyka, Marcus: Jewish Studies. In: Handbuch Biographie. Hrsg. von Christian Klein. Stuttgart, Weimar 2009. S. 414 – 418.
Quidde, Ludwig: Der deutsche Pazifismus während des Weltkrieges 1914 – 1918. Hrsg. von Karl Holl. Boppard am Rhein 1979.
Raddatz, Susanne: Gustav Landauer und die „Neue Gemeinschaft“. In: Gustav Landauer (1870 – 1919). Von der Kaiserstraße nach Stadelheim. Hrsg. von Literarische Gesellschaft Karlsruhe. Eggingen 1994. S. 49 – 52.
Rahden, Till van: Von der Eintracht zur Vielfalt: Juden in der Geschichte des deutschen Bürgertums. In: Juden, Bürger, Deutsche: Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800 – 1933. Hrsg. von Andreas Gotzmann, Rainer Liedtke u. Till van Rahden. Tübingen 2001. S. 9 – 31.

Rahden, Till van: Juden und die Ambivalenzen der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland von 1800 bis 1933. In: Was war deutsches Judentum? 1870 – 1933. Hrsg. von Christina von Braun. Berlin 2015. S. 249 – 261.

Rahden, Till van: Vielheit. Jüdische Geschichte und die Ambivalenzen des Universalismus. Hamburg 2022.

Ratzabi, Shalom: Between Zionism and Judaism. The Radical Circle in Brith Shalom 1925 – 1933. Leiden, Boston 2002.

Redecker, Eva von: Topischer Sozialismus. Zur Exodus-Konzeption bei Gustav Landauer und Martin Buber. In: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 11. Jahrgang, Heft 1 (2014). S. 93 – 108.

Regehly, Thomas: „Die Welt ist ohne Sprache“. Bemerkungen zur Sprachkritik Gustav Landauers, ihren Voraussetzungen und Konsequenzen. In: Gustav Landauer. Eine Bestandsaufnahme zur Rezeption seines Werkes. Hrsg. von Leonhard M. Fiedler, Renate Heuer u. Annemarie Taeger-Altenhofer. Frankfurt am Main 1995. S. 219 – 245.

Reinke, Andreas: Geschichte der Juden in Deutschland: 1781 – 1933. Darmstadt 2007.

Renders, Hans u. David Veltman (Hrsg.): Fear of Theory: Towards a new Theoretical Justification of Biography. Leiden, Boston 2022.

Richarz, Monika: Berufliche und soziale Struktur. In: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd. 3: Umstrittene Integration 1871 – 1918. Hrsg. von Steven M. Lowenstein, Paul Mendes-Flohr, Peter Pulzer u. Monika Richarz. München 1997. S. 39 – 68.

Richarz, Monika: Die Entwicklung der jüdischen Bevölkerung. In: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd. 3: Umstrittene Integration 1871 – 1918. Hrsg. von Steven M. Lowenstein, Paul Mendes-Flohr, Peter Pulzer u. Monika Richarz. München 1997. S. 13 – 38.

Richarz, Monika: Frauen in Familie und Öffentlichkeit. In: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd. 3: Umstrittene Integration 1871 – 1918. Hrsg. von Steven M. Lowenstein, Paul Mendes-Flohr, Peter Pulzer u. Monika Richarz. München 1997. S. 69 – 100.

Richarz, Monika: Ländliches Judentum als Problem der Forschung. In: Jüdisches Leben auf dem Lande: Studien zur deutsch-jüdischen Geschichte. Hrsg. von Monika Richarz u. Reinhard Rürup. Tübingen 1997. S. 1 – 8.

Ricœur, Paul: Zeit und Erzählung. Band 1: Zeit und historische Erzählung. München 2007.

Rocker, Rudolf: The London Years. London 1956.

Rodlauer, Hannelore: Ein anderer „Prager Frühling“. Der Verein „Bar Kochba“ in Prag. In: *Das Juedische Echo* 49 (2000). S. 181 – 188.

Rohden, Frauke von und Regina Randhofer: Ritualmord. In: Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur. Bd. 5. Hrsg. von Dan Diner u. Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Stuttgart 2011. S. 235 – 243.

Rolletschek, Jan: „Materialist aus der Schule Spinozas“. Gustav Landauers spinozistischer Anarchismus. In: *Work in Progress. Work on Progress. Beiträger kritischer Wissenschaft.* Hrsg. von Marcus Hawel. Doktorand*innenjahrbuch. Berlin 2018. S. 47 – 61.

Rolletschek, Jan: Gustav Landauer und Constantin Brunner. Umrisse einer Begegnung. In: *Aschkenas* 29, Nr. 2 (1. November 2019). S. 385 – 424.

Rosenblüth, Pinchas E.: Die geistigen und religiösen Strömungen in der deutschen Judenheit. In: Juden im Wilhelminischen Deutschland, 1890 – 1914. Hrsg. von Werner Eugen Mosse. Tübingen 1976. S. 549 – 598.

Rosenthal, Gilbert S. u. Walter Homolka: Das Judentum hat viele Gesichter: Die religiösen Strömungen der Gegenwart. Gütersloh 2000.

Sabin, Stefana: Seinsgrund. Landauers Shakespeare: Zur Politisierung philologischer Interpretation im Kontext der deutsch-jüdischen Moderne. In: Seelengrund auf Seinsgrund: Gustav Landauers Shakespeare-Studien und seine Übersetzungen des Meister Eckhart. Hrsg. von Stefana Sabin u. Yossef Schwartz. Berlin 2003. S. 7 – 23.

Schabert, Ina (Hrsg.): Shakespeare-Handbuch: die Zeit, der Mensch, das Werk, die Nachwelt. Stuttgart 2000.

Schaeder, Grete: Martin Buber. Hebräischer Humanismus. Göttingen 1966.

Schaeder, Grete (Hrsg.): Martin Buber. Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. Bd. 1: 1897 – 1918. Heidelberg 1972.

Schaeder, Grete (Hrsg.): Martin Buber. Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. Bd. 2: 1918 – 1938. Heidelberg 1972.

Schäfer, Barbara: Das jüdische Volksheim. In: *Kalonymos* 6. Jg., Nr. 3 (2003). S. 12 – 13.

Schäfer, Barbara: Zwischen Taktik und Pragmatik: Die deutschen Zionisten im Ersten Weltkrieg. In: Janusfiguren: „Jüdische Heimstätte“, Exil und Nation im deutschen Zionismus. Hrsg. von Andrea Schatz u. Christian Wiese. Berlin 2006. S. 61 – 80.

Schapkow, Carsten: German Jews and the Great War: Gustav Landauer’s and Fritz Mauthner’s Friendship during Times of War. In: *Quest. Issues in Contemporary Jewish History. Journal of Fondazione CDEC*, Nr. 9 (Oktober 2016). www.quest-cdecjournal.it/focus.php?id=380.

Schatzker, Chaim: Jüdische Jugend im zweiten Kaiserreich: Sozialisations- und Erziehungsprozesse der jüdischen Jugend in Deutschland, 1870 – 1917. Frankfurt am Main, New York 1988.

Schmidt, Gilya Gerda: Martin Buber’s Formative Years: From German Culture to Jewish Renewal, 1897 – 1909. Reprint. Tuscaloosa 2017.

Schmidt-Bergmann, Hansgeorg: „Judentum und Sozialismus“ – Über Kontinuität und Bruch in Gustav Landauers anarchistischem Denken. In: Bruch und Kontinuität. Jüdisches Denken in der Europäischen Geistesgeschichte. Hrsg. von Michael Daxner u. Eveline Goodman-Thau. Berlin 1995. S. 151 – 161.

Schmitt, Carl: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Berlin 2021.

Schoeps, Julius H.: Kriegsbegeisterung und Ernüchterung: Über das Selbstverständnis und die Befindlichkeiten deutscher Juden im Ersten Weltkrieg und danach. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 66, Nr. 1 (2014). S. 76 – 89.

Scholem, Gershom: Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum. In: Über einige Grundbegriffe des Judentums. Von Gershom Scholem. Frankfurt am Main 1970. S. 121 – 167.

Schulte, Christoph (Hrsg.): Deutschtum und Judentum: Ein Disput unter Juden aus Deutschland. Stuttgart 1993.

Schulte, Christoph (Hrsg.): Messias und Identität. Zum Messianismus im Werk einiger deutsch-jüdischer Denker. In: Messianismus zwischen Mythos und Macht: Jüdisches Denken in der europäischen Geistesgeschichte. Hrsg. von Eveline Goodman-Thau u. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik. Berlin 1994. S. 197 – 209.

Schulte, Christoph (Hrsg.): Psychopathologie des Fin de siècle: Der Kulturkritiker, Arzt und Zionist Max Nordau. Frankfurt am Main 1997.

Schwartz, Dov: Messianism in Medieval Jewish Thought. Emunot: Jewish Philosophy and Kabbalah. Boston, MA 2017.

Schwede, Reinhild: Wilhelminische Neuromantik, Flucht oder Zuflucht? Ästhetizistischer, exotistischer und provinzialistischer Eskapismus im Werk Hauptmanns, Hesses und der Brüder Mann um 1900. Frankfurt am Main 1987.

Schweiger, Hannes: Das Leben als U-Bahnfahrt. Zu Pierre Bourdieu: „Die biographische Illusion“. In: Theorie der Biographie: Grundlagentexte und Kommentar. Hrsg. von Bernhard Fetz u. Wilhelm Hemecker. Berlin 2011. S. 311 – 316.
Seeligmann, Chaim: Gustav Landauer ha-yehudi. In: Gustav Landauer: ʻalaṿ u-mishelo. Hrsg. von Chaim Seeligmann u. Ya'akov Goren. Ramat Ef'al 2009. S. 166 – 175.
Seeligmann, Chaim: Gustav Landauer and His Judaism. In: Gustav Landauer: Anarchist and Jew. Hrsg. von Paul R. Mendes-Flohr u. Anya Mali. Berlin 2015. S. 205 – 212.
Seemann, Birgit: Gustav Landauers „Bund“ mit der jüdischen Dichterin Hedwig Lachmann. In: Gustav Landauer (1870 – 1919): eine Bestandsaufnahme zur Rezeption seines Werkes. Hrsg. von Leonhard M. Fiedler, Renate Heuer u. Annemarie Taeger-Altenhofer. Frankfurt am Main, New York 1995. S. 187 – 203.
Seemann, Birgit: „Mit den Besiegten“: Hedwig Lachmann (1865 – 1918): deutsch-jüdische Schriftstellerin und Antimilitaristin. Ausgewählte Schriften. Bd. 9. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/ Hessen 2012.
Shedletzky, Itta: Im Spannungsfeld Heine-Kafka. Deutsch-jüdische Belletristik und Literaturdiskussion zwischen Emanzipation, Assimilation und Zionismus. In: Auseinandersetzungen um jiddische Sprache und Literatur. Jüdische Komponenten in der deutschen Literatur – die Assimilationskontroverse. Hrsg. von Walter Röll u. Hans-Peter Bayerdörfer. Tübingen 1986. S. 113 – 121.
Shimoni, Gideon: The Zionist Ideology. Hanover, NH 1997.
Shumsky, Dimitry: Zweisprachigkeit und binationale Idee. Der Prager Zionismus 1900 – 1930. Göttingen 2013.
Sieg, Ulrich: Das Judentum im Kaiserreich (1871 – 1918). In: Die Geschichte der Juden in Deutschland. Hrsg. von Arno Herzig u. Cay Rademacher. Bonn 2008. S. 122 – 137.
Sieg, Ulrich: Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg: Kriegserfahrungen, weltanschauliche Debatten und kulturelle Neuentwürfe. Berlin 2008.
Skinner, Quentin: Bedeutung und Verstehen in der Ideengeschichte. In: Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte. Hrsg. von Martin Mulsow u. Andreas Mahler. Berlin 2010. S. 21 – 87.
Spranger, Albrecht: Theodor Zlocisti: Die multiplen Zugehörigkeiten eines Zionisten. Berlin 2020.
Steinbach, Tim-Florian: Gelebte Geschichte, narrative Identität: Zur Hermeneutik zwischen Rhetorik und Poetik bei Hans Blumenberg und Paul Ricœur. Freiburg 2020.
Steininger, Rita: Gustav Landauer. Ein Kämpfer für Freiheit und Menschlichkeit. München 2020.
Stephan, Paul: Links-Nietzscheanismus. Stuttgart 2020.
Stern, Guy: Einblicke in die jüdische Welt Gustav Landauers. In: Gustav Landauer (1870 – 1919): Eine Bestandsaufnahme zur Rezeption seines Werkes. Hrsg. von Leonhard M. Fiedler, Renate Heuer u. Annemarie Taeger-Altenhofer. Frankfurt am Main, New York 1995. S. 55 – 75.
Stieber, Benno: Fund von Gerichtsakten im Fall Landauer: „Schlagt ihn tot“. In: *Die Tageszeitung: taz*, 1. Mai 2019, Abschnitt Kultur. https://taz.de/!5588911/.
Strohmeyr, Armin: „Vertraut und fremd und immer doch noch ich“ Hedwig Lachmann – Versuch einer Annäherung. In: Hedwig Lachmann. Vertraut und fremd und immer doch noch ich: Gedichte, Nachdichtungen und Essays. Hrsg. von Armin Strohmeyr. Augsburg 2003. S. 11 – 26.
Stübe, Raphael: Neoromantik der Jahrhundertwende: Transformationen eines romantischen Erzählmodells um 1900. Berlin 2023.
Thomes, Paul u. Christiane Katz (Hrsg.): Von der Narration zur Methode: neue Impulse in der historischen Biographieforschung. Aachen 2016.

Tuma, Elias H.: History of land reform. In: Encyclopaedia Britannica, o. J. https://www.britannica.com/money/topic/land-reform/History-of-land-reform.
Ullmann, Hans-Peter: Das Deutsche Kaiserreich 1871 – 1918. Frankfurt am Main 1995.
Ullrich, Volker: Die nervöse Großmacht 1871 – 1918. Aufstieg und Untergang des deutschen Kaiserreichs. Frankfurt am Main 2013.
Venske (né Kunze), Sebastian: Gustav Landauer's Sceptical Approach to Martin Buber's Three Speeches on Judaism. In: Skepsis and Antipolitics. The Alternative of Gustav Landauer. Hrsg. von Libera Pisano u. Cedric Cohen-Skalli. Leiden, Boston 2023. S. 357 – 377.
Venske, Sebastian: Gedanken über die Rolle von Intellektuellen im 21. Jahrhundert. *undogmatisch.net* (Blog), o. J. https://undogmatisch.net/Website/Artikel/Gedanken+über+die+Rolle+von+Intellektuellen+im+21.+Jahrhundert.
Venske, Sebastian: Hedwig Lachmann (1865 – 1918). In: Handbuch Anarchismus. Hrsg. von Thomas Friedrich. 1 – 6. Wiesbaden 2022. https://doi.org/10.1007/978-3-658-28531-9_28-1.
Venske, Sebastian: Rudolf Rocker (1873 – 1958). In: Handbuch Anarchismus. Hrsg. von Thomas Friedrich. 1 – 14. Wiesbaden 2022. https://doi.org/10.1007/978-3-658-28531-9_53–1.
Venske, Sebastian: Gustav Landauer (1870 – 1919). In: Handbuch Anarchismus. Hrsg. von Thomas Friedrich. 1 – 20. Wiesbaden 2024. https://doi.org/10.1007/978-3-658-28531-9_29–1.
Vogt, Stefan: Robert Weltsch and the Paradoxes of Anti-Nationalist Nationalism. In: *Jewish Social Studies* 16, Nr. 3 (April 2010). S. 85 – 115.
Vogt, Stefan: Subalterne Positionierungen: der deutsche Zionismus im Feld des Nationalismus in Deutschland, 1890 – 1933. Göttingen 2016.
Voigts, Manfred: Jüdischer Messianismus und Geschichte: ein Grundriss. Berlin 1994.
Voigts, Manfred: Kunstwart-Debatte. In: *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*, Bd. 3: He–Lu. Stuttgart, Weimar 2012. S. 464 – 465.
Volkov, Shulamit: Die Erfindung einer Tradition. Zur Entstehung des modernen Judentums in Deutschland. München 1992. Abrufbar unter: https://www.historischeskolleg.de/fileadmin/pdf/vortraege_pdf/Vortraege29_volkov.pdf.
Volkov, Shulamit: Die Verbürgerlichung der Juden in Deutschland als Eigenart und Paradigma. In: Bürgertum im 19. Jahrhundert. Bd. 3: Verbürgerlichung, Recht und Politik. Hrsg. von Jürgen Kocka. Göttingen 1995. S. 105 – 133.
Volkov, Shulamit: Antisemitismus als Kultureller Code: Zehn Essays. München 2000.
Volkov, Shulamit: Die Dynamik der Dissimilation: Deutsche Juden und die osteuropäischen Einwanderer. In: Antisemitismus als Kultureller Code: Zehn Essays. München 2000. S. 166 – 180.
Volkov, Shulamit: Jüdische Assimilation und Eigenart im Kaiserreich. In: Antisemitismus als Kultureller Code: Zehn Essays. München 2000. S. 131 – 145.
Vondung, Klaus: Zur Lage der Gebildeten in der wilhelminischen Zeit. In: Das wilhelminische Bürgertum. Zur Sozialgeschichte seiner Idee. Hrsg. von Klaus Vondung. Göttingen 1976. S. 20 – 33.
Wallas, Armin A.: Jüdische Identität(en) in Mitteleuropa – Literarische Modelle der Identitätskonstruktion. Einleitende Bemerkungen. In: Jüdische Identitäten in Mitteleuropa: literarische Modelle der Identitätskonstruktion. Hrsg. von Armin A. Wallas. Tübingen 2002. S. 1 – 15.
Walz, Annegret: „Ich will ja gar nicht auf der logischen Höhe meiner Zeit stehen" Hedwig Lachmann. Eine Biographie. Flacht 1993.
Walz, Annegret: „Was ich schrieb, war alles zu Hedwig gesagt" Gustav Landauer und Hedwig Lachmann, eine Lebens- und Künstlergemeinschaft. In: „… die beste Sensation ist das Ewige…"

Gustav Landauer – Leben, Werk und Wirkung. Hrsg. von Michael Matzigkeit. Düsseldorf 1995. S. 155 – 160.
Walzer, Michael: Exodus und Revolution. Berlin 1988.
Weberling, Anne: Zionistische Debatten im Kontext des Ersten Weltkriegs am Beispiel der Herzl-Bund-Blätter 1914 – 1918. Potsdam 2019.
Weisberger, Adam: Gustav Landauers mystischer Messianismus. In: *Aschkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden*, Jg. 5, Heft 2 (1995). S. 425 – 439.
Weiss, Yfaat (Hrsg.): *Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts.* Bd. XVI. Göttingen 2017.
Wienand, Peter: Der „geborene" Rebell. Rudolf Rocker: Leben und Werk. Berlin 1981.
Wiese, Christian: Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland: Ein Schrei ins Leere? Tübingen 1999.
Willems, Joachim: Religiöser Gehalt des Anarchismus und anarchistischer Gehalt der Religion? Die jüdisch-christlich-atheistische Mystik Gustav Landauers zwischen Meister Eckhart und Martin Buber. Albeck bei Ulm 2001.
Willemsen, Martina: Fritz Mordechai Kaufmann und „Die Freistatt": zum alljüdischen Literaturkonzept einer deutsch-jüdischen Monatsschrift. Tübingen 2007.
Willms, Claudia: Franz Oppenheimer (1864 – 1943): Liberaler Sozialist, Zionist, Utopist. Wien 2018.
Winz, Leo: Zum Artikel über Fritz Mauthner. In: *Ost und West. Illustrierte Monatsschrift für modernes Judentum*, Juni 1906, VI. Jahrgang, Heft 5 – 6, S. 325 – 328.
Wistrich, Robert S.: Socialism and the Jews. The Dilemmas of Assimilation in Germany and Austria-Hungary. London, Toronto 1982.
Witte, Bernd: Zwischen Haskala und Chassidut. Gustav Landauer im Kontext der deutsch-jüdischen Literatur- und Geistesgeschichte. In: Gustav Landauer im Gespräch. Hrsg. von Hanna Delf u. Gert Mattenklott. Tübingen 1997. S. 25 – 41.
Wolf, Siegbert: „Sich der entstehenden Menschheit schenken!" Gustav Landauers Wirkung auf den deutschsprachigen Zionismus. In: Antisemitismus, Zionismus, Antizionismus 1850 – 1940. Hrsg. von Renate Heuer u. Ralph-Rainer Wuthenow. Frankfurt am Main, New York 1997.
Wolf, Siegbert: „Der wahre Ort der Verwirklichung ist die Gemeinschaft." Der „Bund" zwischen Gustav Landauer und Martin Buber. In: *Im Gespräch. Hefte der Martin Buber-Gesellschaft*, Nr. 2 (Spring 2001). S. 35 – 48.
Wolf, Siegbert: „…der Geist ist die Gemeinschaft, die Idee ist der Bund" Gustav Landauers Judentum. In: Erich Mühsam und das Judentum. Hrsg. von Jürgen-Wolfgang Goette u. Erich-Mühsam-Tagung. Lübeck 2002. S. 85 – 115.
Wolf, Siegbert (Hrsg.): Gustav Landauer. Ausgewählte Schriften. Lich/Hessen 2008.
Wolf, Siegbert: „Die Welt will werden […] sie will alles werden" – zu Gustav Landauers sprachphilosophischem Hauptwerk. Einleitung. In: Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluss an Mauthners Sprachkritik. Ausgewählte Schriften. Bd. 7. Lich/Hessen 2011. S. 9 – 37.
Wolf, Siegbert: Einleitung. In: Philosophie und Judentum. Ausgewählte Schriften. Bd. 5. Lich/Hessen 2012. S. 9 – 85.
Wolf, Siegbert (Hrsg.): Philosophie und Judentum. Ausgewählte Schriften. Bd. 5. Lich/Hessen 2012.
Würffel, Stefan Bodo: Einleitung: Epoche – Politik – Kultur. In: Handbuch Fin de Siècle. Hrsg. von Stefan Bodo Würffel u. Sabine Haupt. Stuttgart 2008. S. 1 – 48.
Zadoff, Mirjam: Der rote Hiob: das Leben des Werner Scholem. München 2014.
Zadoff, Noam u. Dafna Mach: Von Berlin nach Jerusalem und zurück: Gershom Scholem zwischen Israel und Deutschland. Göttingen 2020.

Zilles, Sebastian: Die Schulen der Männlichkeit: Männerbünde in Wissenschaft und Literatur um 1900. Köln 2018.

Zimmermann, Andrew: Ethnologie im Kaiserreich. Natur, Kultur und „Rasse“ in Deutschland und seinen Kolonien. In: Das Kaiserreich transnational. Deutschland in der Welt 1871 – 1914. Hrsg. von Jürgen Osterhammel u. Sebastian Conrad. Göttingen 2004. S. 191 – 212.

Zweig, Arnold: Zum Problem des jüdischen Dichters in Deutschland. In: *Die Freistatt: alljüdische Revue. Monatsschrift für jüdische Kultur und Politik*, Heft 6 – 7 (8. Oktober 1913). S. 375 – 381.

Register

https://doi.org/10.1515/9783111577661-011